VOLUMEN VIII MCMXLII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1942

Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz

Zur Jubelerinnerung an die Papst-und Konzilsbulle "Cantate Domino" vom 4. Februar 1442

Kirchenrechtlich und kirchengeschichtlich sind die Kopten und Aethiopier des XV. Jahrhunderts unzertrennbar verbunden. Die Einigungsbulle der Kopten *Cantate Domino,* die auf dem Konzil von Florenz verkündet wurde, hat auch für die damals vom koptischen Patriarchen abhängige Kirche Aethiopiens ihre hohe Bedeutung. Jede spätere Einigung der Abessinier mit der katholischen Kirche wird wohl an diese Bulle anknüpfen. Sie ist ein schönes Zeugnis der Weltkirche, die alle Völker, auch die Kopten und Aethiopier, umfassen so l. Daher liess der Papst Eugen IV. zum Gedächtnis der Florentiner Kircheneinigung auf dem ehernen Portal der römischen Peterskirche mit den Griechen und Armeniern auch die Kopten und Aethiopier darstellen und mit folgender Inschrift verherrlichen:

SUNT HAEC EUGENII MONUMENTA ILLUSTRIA QUARTI
EXCELSI HAEC ANIMI SUNT MONUMENTA SUI.
UT GRAECI ARMENI AETHIOPES HIC ASPICE UT IPSA
ROMANAM AMPLEXA EST GENS JACOBINA FIDEM.

I.

Kulturelle Begegnungen zwischen Aegypten und Aethiopien einerseits und dem Abendland anderseits in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts.

Das von den mohammedanischen Arabern beherrschte Aegypten hat sich keineswegs vollständig gegen den kulturellen Einfluss des Abendlandes abgesperrt, auch wenn es manche hemmende Verbote gegen die Christen des Inlandes

und Auslandes aufrechthielt. Besonders seine Hafenstadt Alexandrien war eine weltbürgerliche Stadt; auch Kairo und Damiette wurden im XV. Jahrhundert von den Kaufleuten und Pilgern Europas aufgesucht.

Ein Beweis der regen Handelsbeziehungen (1) zwischen den abendländischen Staaten und Aegypten sind die Warenlager der Europäer in Alexandrien. Genua, Pisa, Florenz, Ancona, Palermo, Neapel zusammen mit Gaeta, besassen dort ein eigenes Lagerhaus; ja Venedig hatte deren zwei. Ebenso besassen Nordfrankreich, Marseille, Narbonne, Ragusa und die Katalanen dort eine solche Stätte für ihren Handel. Auch die damals unter der Lateinerherrschaft stehenden Inseln Kreta und Cypern hatten eine Niederlassung in Alexandrien. Jedoch betrachtete die ägyptische Regierung sich als Eigentümerin der genannten Warenlager.

Mit diesen waren Wohnungen verbunden, die für die Kaufleute, den Konsul, den Seelsorger bestimmt waren; ja sogar Kappellen und Kirchen standen im Bezirk dieser unter konsularem Schutz stehenden Handelskolonien.

Diese Niederlassungen der Europäer boten den Pilgern des Heiligen Landes grosse Vorteile, besonders Schutz gegen die Belästigungen der Mohammedaner und passende Gelegenheit, durch Vermittlung der Konsuln Freibriefe (Geleitsbriefe) vom Sultan zu erhalten.

Wichtig sind in dieser Beziehung ein Vertrag des Johanniterordens (2) mit dem ägyptischen Sultan Pharadj vom 27. Oktober 1403, und die Verträge Venedigs (3) mit dem Sultan Scheich Mahmud, 15. Nov. 1415, und dem Sultan Bursbei, 23. April 1422.

Schwerer war es, von seiten des Abendlandes mit Aethiopien in Beziehung zu treten. Das Haupthindernis kam

(1) Vgl. das lehrreiche Werk des deutschen Gelehrten Wilhelm Heyd, das ins Französische und Italienische übersetzt wurde: *Geschichte des Levantehandels* (Leipzig 1879). Ich zitiere nach der italienischen Uebersetzung *Storia del commercio nel Levante nel medio evo*. Torino 1912. 994 sgg.

(2) J. Delaville Le Roulx, *Les hospitaliers à Rhodes* (1310-1421). Paris 1913. 291-292.

(3) Vgl. die Texte bei G. M. Thomas-R. Predelli, *Diplomatarium Veneto-Levantinum*. II. Venezia 1899. 309-315, 320-327.

vom ägyptischen Sultan, der aus Furcht vor einem etwaigen Bündnis zwischen dem christlichen Staat Aethiopien und dem christlichen Abendland die Reisen der Europäer nach Abessinien erschwerte oder unmöglich machte. Ueber Aethiopien selbst begann man im XV. Jahrhundert klarere geographische Vorstellungen zu bekommen, als dies vorher der Fall war. Gerade das Konzil von Florenz hat auch in dieser Hinsicht einen guten Einfluss ausgeübt, wie wir aus den Aufzeichnungen des päpstlichen Sekretärs Biondo Flavio (1), eines Teilnehmers an dieser Kirchenversammlung, wissen. Die älteste Karte von Abessinien (2) ist, wie mir mein Mitbruder Professor Dr. Joseph Fischer S. J. mitteilte, in drei Kopien aus dem Jahr 1456 (Paris), 1469 (Vatic. lat. 5699) und 1492 (Vatic. Urbin. lat. 277) des Florentiners Pietro del Massaio erhalten. Enge Verwandtschaft mit dieser Karte hat die Darstellung Abessiniens (3) auf der berühmten Weltkarte des Kamaldulensers Fra Mauro von Venedig.

Aber auch aus dem geheimnisvollen Land des sogenannten Priesterkönigs, Aethiopien, das mit Indien zusammengeworfen wurde, kamen Gesandte oder sonstige Untergebene ins Abendland (4); z. B. 1402 nach Venedig, 1407 nach Bologna. Lehrreich ist die Bemerkung (5) des Erzbischofs von Sulthanyeh Joannes III. O. P. in seiner Schrift *Libellus de notitia orbis* über den Kaiser Aethiopiens und seinen (koptischen) Patriarchen:

(1) Vgl. Bartolomeo NOGARA, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, in *Studi e testi* 48 (1927) 22 sgg.

(2) Laura MANNONI, *Una carta italiana del Bacco del Nilo e dell'Etiopia del secolo XV*, in *Pubblic. dell'Istituto di Geografia della R. Università di Roma*, Serie B, N. 1 (1932). — Ueber andere italienische und katalanische Karten vgl. M. Charles DE LA RONCIERE, *La découverte de l'Afrique au moyen âge*. 2 vol. Le Caire 1924.

(3) Vgl. Albert KAMMERER, *La Mer Rouge, l'Abessinie et l'Arabie*. I. Le Caire 1924; DE LA ROCIERE. II. PL. CX.

(4) Nic. JORGA, *Cenni sulle relazioni tra l'Abissinia e l'Europa cattolica nei secoli XIV-XV*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*. I. Palermo 1910. 189 sgg..

Costantin MARINESCU, *Le Prêtre Jean, son pays, explication de son nom*, in *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique*. X (1923) 25-40.

(5) Anton KERN, *Der «Libellus de notitia orbis»*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938) 121.

« Maximam affectionem habet ipse et patriarcha ipsorum ad ecclesiam sancti Petri et libenter suscipiunt missos ab ea et libenter informarentur ab ea per suos nuncios, ut probavi ego, et nisi impeditus in aliis servitiis dei et fidei fuissem per filium Themur (Sohn des Mongolenherrschers Timur, der ein Bündnis des christl. Abendlandes gegen den türkischen Sultan Bajased I. erstrebte), iam diu fuissem ibi. Sed si placuerit Altissimo, ut promisi illis, ibo tamquam obligatus eis per Sedem apostolicam, quia sub iurisdictione archiepiscopi Soltaniensis sunt, ut patet in bulla Iohannis XXII. Ad maiorem devocionem etiam in diebus istis miserunt, rex et patriarcha, miserunt Venetias, ut propter devotionem mitterent eis vestes sacerdotales, pontificalia, calices, cruces, reliquias sanctorum et cetera in forma ecclesiae Romanae; quod fecerunt magnifice et miserunt ».

Die äthiopische Gesandtschaft, von der der Erzbischof berichtet, ist dieselbe, von der im venezianischen Senatsbeschluss (1) die Rede ist, 16. VII. 1402. Sie war dem Florentiner Kaufmann Antonio Bartoli, der aus Aethiopien zurückkehrte, übertragen; er brachte als Geschenke des äthiopischen Herrschers vier Leoparden, Gewürze (aromata) und andere willkommene Sachen (et certas alias res placibiles) mit. Der Senat beschloss am 22. Juli 1402, Geschenke bis zum Wert von 1000 Golddukaten dem Gesandten zu übergeben.

Die nach Bologna 1407 kommenden Abessinier (2) waren sieben an der Zahl, alle Christen. Zwei aus ihnen waren Priester. Die von einem Priester am Sonntag, 4. Dezember feierlich gesungene Messe war eine eindrucksvolle Begebenheit für die Stadtbevölkerung, obwohl sie, wie es im Bericht heisst, nur die Namen Jesus Christus, der Propheten und Apostel, und die Worte Amen und Alleluja verstand. Die Aethiopier waren Pilger, die über Jerusalem gekommen waren und auch die lateinischen Wallfahrtsorte zu Compostella, Padua und Rom besichtigen wollten.

Wahrscheinlich waren die drei Aethiopier Peter, Bartholomäus, Anton, die am Konzilsort Konstanz am 1. Januar 1418 weilten, ebenfalls fromme Pilger. Sie erhielten vom neuge-

(1) Nic. Jorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle*. I. Paris 1899. 120.

(2) Jorga 159.

wählten Papst Martin V. einen Geleitsbrief zur Rückkehr in ihre Heimat, die sie in Begleitung des Paters Angelus (wohl eines Franziskaners) antreten wollten. Sie hatten schon mehrere Monate in der Gegend von Konstanz geweilt. Das päpstliche Schreiben ([1]) lautet:

Martinus etc. Universis et singulis, ad quos praesentes pervenerint, salutem etc.

Cum dilecti filii Petrus, Bartholomaeus et Antonius Aethiopes exhibitores praesencium et qui in partibus istis per menses plurimos, sicut accepimus, laudabiliter conversati comitante patre Angelo nunc ad propria redire proponant, nos cupientes, ut iidem Petrus, Bartholomaeus et Antonius in reditu plena securitate gaudeant — *folgt der in der üblichen Form abgefasste salvusconductus.*

Datum Constanciae, kalendis ian., pontificatus nostri anno primo.

Aus dem ersten Regierungsjahr des Papstes Eugen IV. stammt ein Ablassbrief ([2]) für den äthiopischen Priester Thomas, der eine Pilgerreise nach Rom gemacht hatte und nunmehr in seine Heimat zurückkehren wollte. Der Papst fordert die Gläubigen zur Unterstützung des armen Priesters auf und erteilt allen seinen Wohltätern unter den gewöhnlichen Bedingungen einen Ablass von vierzig Tagen. Der Ablassbrief hatte für ein Jahr Geltung.

Veröffentlichen wir das nicht unwichtige Schreiben.

Eugenius episcopus servus servorum dei universis christifidelibus praesentes literas inspecturis salutem etc.

Quoniam, ut ait apostolus ([3]), ‘ omnes stabimus ante tribunal Christi ’ recepturi ([4]), prout in corpore gessimus, sive bonum sive malum, oportet nos diem messionis extremae operibus misericordiae praevenire et aeternorum intuitu seminare in terris, quod retribuente domino cum multiplici fructu in caelis recolligere valeamus, firmam spem fiduciamque tenentes, quo-

([1]) Vatikanisches Archiv, Reg. Vat. 352, 21^v-22^r. Am Rand Inhaltsvermerk: Passus pro Aethiopibus.

([2]) Vatik. Archiv, Reg. Vat. 370, 32^r-32^v. Inhaltsvermerk: Litera indulgen(tiae) pro paupere de Aethiopia.

([3]) Röm. 14, 10.

([4]) Vgl. 2 Kor. 5, 10.

niam [1] qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus metet vitam aeternam.

Cum itaque dilectus filius Thomas de Aethiopia sacerdos, ut asserit, qui zelo devotionis et fervore fidei de longinquis Aethiopiae partibus innumerabilibus periculis et laboribus se exponens ad visitanda apostolorum limina sit profectus, ad patriam suam cupiat auxiliante domino remeare et pauper sit nec sine aliorum christifidelium auxiliis implorando reverti valeat ullo modo, nos pium existimantes et inter praecipua caritatis opera inopes peregrinos et procul a patria laborantes aliquo pietatis officio sublevare, universitatem vestram et vestrum singulos rogamus et hortamur in domino, quatenus de bonis vobis a deo collatis ad sustentationem itineris eiusdem Thomae pias elemosinas et grata caritatis subsidia erogetis, ut per haec et alia bona quae domino inspirante feceritis opera, ad aeterna possitis felicitatis gaudia pervenire.

Nos enim de omnipotentis dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere paenitentibus et confessis, qui ad sustentationem et relevationem inopiae huiusmodi manus porrexerint adiutrices, quadraginta dies de iniunctis eis paenitentiis misericorditer relaxamus, praesentibus post annum a data praesentium minime valituris.

Datum Romae, apud S. Petrum, anno incarnationis dominicae millesimo quadringentesimo tricesimo primo, V° idus augusti, pontificatus nostri anno primo.

Gelegentlich des Konzils von Florenz kamen die Kopten und Aethiopier nach Rom, um die hl. Stätten zu besichtigen. Zu diesem Zweck richtete Papst Eugen IV. ein Schreiben [2] am 2. Oktober 1441 an die Kanoniker der Peterskirche, dass sie ihnen das dort verehrte Christusbild der hl. Veronika zeigen sollten.

Es ist wahrscheinlich, dass mehrere arabische und koptische Handschriften der Vatikanischen Bibliothek [3] von der

(1) 2 Kor. 9, 6.

(2) Horatius IUSTINIANUS, *Acta concilii Florentini*. Romae 1638. 379.

(3) Giorgio LEVI DELLA VIDA, Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana, in *Studi e testi*, 92 (1939) 84-88.

koptischen Gesandtschaft dem Papst Eugen IV. geschenkt wurden.

Wenn wir kurze Rückschau auf das bisher Gesagte halten, können wir leicht die Beweggründe erkennen, aus denen heraus die kulturellen Berührungen des Abendlandes mit Aegypten und Aethiopien erfolgt sind: Handelsgeist, Pilgerandacht, Wissenschaft, katholisches Apostolat. Aus letzterem ist der Einigungsgedanke entsprungen, der die Kopten und Aethiopier mit dem Konzil in Florenz in Verbindung gebracht hat, wie sofort gezeigt werden soll.

II.

Päpstliche Sendung des Franziskaners Albert von Sarteano (1439-1441).

Albert von Sarteano (Dorf in Toskana) ist eine Persönlichkeit, die in die Geschichte des Franziskanerordens und in die Kirchengeschichte tief eingegriffen hat. Er war ein Vorkämpfer der Ordensreform, heiligen Lebens, wie seine Zeitgenossen und Ordensmitbrüder Bernhard von Siena, Johann von Capestrano, Jakob della Marca. Zweimal sandte ihn Papst Eugen IV. in den Nahosten, 1435 und 1439. Die zweite Gesandtschaft kommt hier in Betracht, da sie für die Kopten und Abessinier bestimmt war. Ich werde nur die Hauptlinien der Geschichte dieser Sendung hervorheben, da über sie besonders Teodosio Somigli [1] Di S. Detole O. F. M. schon ausführlich gehandelt hat; die einschlägigen Texte habe ich selber anderswo veröffentlicht [2]; die Forschungen des P. Somigli werde ich in mehreren Punkten ergänzen. Die Reisedaten Alberts O. F. M. sind aus seinen Briefen [3] erkennbar.

(1) T. Somigli, *Etiopia Francescana*, in *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Serie terza, t. I.* Quaracchi 1928. XLV-LXIII.

(2) G. Hofmann S. J., *De uniona Coptorum etc.* in *Textus et documenta, series theologica*, 22 (Romae 1936).

(3) Vgl. die Ausgabe Fr. Haroldus, *B. Alberti a Sarthiano . . . opera omnia.* Romae t688. — Ueber das Leben Alberts von Sarteano vgl. auch Antoine de Sérent in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclés.* I, 1554-1556; hier aber falsch: Albert de Sarziano.

Die Gesandtschaftsbriefe sind zwischen dem 7. Juli und 28. August 1439 ausgestellt werden. Das erste Schreiben (1) vom 7. Juli 1439 ist an die Kopten und ihre geistlichen Führer (praelatis) gerichtet. Es enthält die Kunde von der auf dem Konzil von Florenz abgeschlossenen Griecheneinigung, deren Texte Pater Albert von Sarteano ihnen mitbringen wird, die Ankündigung von der bevorstehenden Ankunft der zum Konzil reisenden Armenier, und fordert sie zu Gebeten des Dankes und der Bitte für die Vollendung des vom Papst begonnenen Werkes auf. In der zweiten Urkunde (2) vom 22. August 1493 wird Albert von Sarteano zum apostolischen Kommissär in Aegypten, Aethiopien und Indien, im Heiligen Land (« in partibus orientalibus Indiae, Aethiopiae, Aegypti et Ierusalem ») aufgestellt. Der dritte (3) Brief vom 28. August 1439 ist an den äthiopischen Kaiser gerichtet. Hierin werden ihm der Franziskaner Albert und seine Gefährten empfohlen. Ein gleichlautendes Breve (4) vom gleichen Tag ist dem indischen Kaiser Thomas (« carissimo in Christo filio Thomae, imperatori Indorum, illustri ») zugedacht.

Eine Frage drängt sich hier auf: warum haben der Papst und das Konzil so spät die Kopten und Aethiopier eingeladen, während die Aufforderungen an die Griechen und Armenier schon einige Jahre vorher ergangen sind? War es ferner nicht ein Zeitgewinn, zugleich mit dem griechischen Patriarchen von Alexandrien den koptischen bitten zu lassen, er möge zum Konzil kommen oder wenigstens seine Vertreter senden? Antworten wir zunächst auf die letzte Frage. Der griechische Patriarch war durch den byzantinischen Kaiser Johann VIII. im Jahr 1437 bewogen worden, sich auf dem Konzil vertreten zu lassen (5). Er selber konnte es mit Rücksicht auf die mohammedanische Regierung nicht wagen, zu einem abendländischen Konzil zu kommen, hinter dem der Sultan zudem politische Absichten (Kreuzzug!) wit-

(1) Text bei Hofmann 9-11.

(2) Text bei Hofmann 12-14.

(3) Text bei Hofmann 14-15.

(4) Text bei Wadding, *Annales Minorum*. XI³. 82.

(5) Silvester Syropulos, *Historia concilii Florentini*, sectio III, cap. 2-3; in der Ausgabe des Robert Creyghton (Haag 1660) S. 45; der zum Patriarchen Gesandte hiess Paulus, Makrocheres zubenannt.

tern mochte. Der byzantinische Kaiser hatte aber die diplomatische Möglichkeit, durch seinen Konsul in Alexandrien mit dem griechischen Patriarchen in Verbindung zu treten, um die Vollmachtsbriefe des Patriarchen zu erhalten, ohne dass die Regierung Aegyptens etwas davon erfuhr. Es ist uns kein einziger Beleg bekannt, aus dem hervorginge, dass der griechische Patriarch unmittelbar von einem päpstlichen Gesandten Einladung zum Florentiner Konzil erhalten hätte. Das jedoch ist sicher, dass nach erfolgter Griecheneinigung der in erster Linie zu den Kopten und Aethiopiern gesandte Franziskaner Albert auch mit dem griechischen Patriarchen eine Zusammenkunft haben sollte, dem er die Unionsbulle der Griechen zu überbringen hatte. Hierüber besitzen wir das Zeugnis des Patriarchen Philotheos selber, der in seinem Brief (1) an den Papst (offenbar durch Pater Albert überbracht) sagt: « mea humilitas, pater sanctissime, audiens, quae tuae magnae sanctitati a filio meo in Spiritu sancto fratre Alberto monacho ordinis Minorum misso in Aegyptum refero, ut scilicet huc ad nos veniens detulerit sanctissimas literas tuae sanctitatis, quas diligentissime legi iussimus ».

Auf die erste Frage fällt Licht durch eine von Professor Mario Boschetti entdeckte Originalurkunde (2) des Papstes Eugen IV. vom 16. Juni 1438. Das Schreiben ist an den äthiopischen Kaiser gerichtet (« carissimo in Christo filio presbitero Iohanni regi ac imperatori Aethyopiae illustri »). Es wird ihm die Ankunft der Griechen zum Konzil in Ferrara gemeldet und nahegelegt, er möge einen Bischof mit den notwendigen Vollmachten ebendahin zum Abschluss der kirchlichen Einigung senden. Dieses Schreiben ist auch dadurch gekennzeichnet, dass es den Kreuzzugsgedanken in offener Anwendung auf den Kampf gegen die Sarazenen Aegyptens verficht. Der Brief sollte durch den Frater Anton, vielleicht einen Johanniterritter, überbracht werden. Wahrscheinlich kam

(1) Text bei RAYNALDUS, ad annum 1442, n. VIII.

(2) Mit gütiger Erlaubnis des Entdeckers werde ich diese Urkunde zum erstenmal im Urtext in der Sammlung *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* veröffentlichen; eine italienische Uebersetzung mit Erläuterung wurde von Boschetti gegeben in der Zeitschrift *L'Oriente Cristiano e l'unità della Chiesa* 3 (1938) 50-52.

es nicht zur glücklichen Ausführung dieser Sendung; denn sonst würde man wohl in den Gesandtschaftsbriefen des Franziskaners eine Andeutung darüber finden. Aber auf alle Fälle ist erwiesen, dass die Sendung Alberts nicht der erste Versuch des Florentiner Konzils war, auch die Aethiopier in das Einigungsprogramm aufzunehmen.

Kehren wir jetzt nach dieser Abschweifung zur Gesandtschaft des Franziskaners zurück. Die von ihm auf der Reise ins Morgenland und auf der Rückkehr nach Florenz berührten Orte, mit Angabe der Zeit, waren fogende:

Orientreise	*Rückreise*
Venedig Anfang 1440	Alexandrien Ende Sept. 1440
Candia (in Kreta) 1. März (1)	Cypern
Rhodos 15. Mai (2)	Rhodos 5. Oktober – ungefähr 26. Dezember (5)
Damiette	Ancona
Jerusalem; wohl Anfang Juni	Cortona (6)
Katieh	Florenz 26. August 1441 (7)
Alexandrien (3)	
Kairo 12. September (4)	

(1) « Ex Candia Cretae cal. martii 1440 ». HAROLDUS 324.

(2) « Ex Rhodo XV maii 1440 ». HAROLDUS 325.

(3) Eine Abbildung Alexandriens im XV. Jahrhundert nach dem codex Vaticanus Urbin. 227 bei Aziz Suryal ATIYA, *The crusade in the later middle ages* (London 1938), zwischen S. 352 und 353.

(4) « cum quo (patriarcha Coptorum) fidei causam agentes, saepe et multum locuti sumus ... Aegypti et omnis Aethiopiae curam gerit ... In Cayra vitam degit », Brief Alberts an den Fürsten von Ferrara Leonello, Rhodus 1440. HAROLDUS 338.

(5) « pridie nonas octobr. huc Rhodum (nos) venisse, ubi et nunc sumus, cum legatione solenni magni illius patriarchae Iacobinorum, ad quem anno superiori nos miseras. Caput vero legationis praedictae est vir quidam Andreas nomine ... Hic cum sit abbas centum et amplius monachorum ... unionem, quam cum Romana ecclesia patriarcha praedictus sit habiturus, iste abbas a rege maximo Aethiopiae probatum iri non dubitat ... » Brief Alberts an Eugen IV., Rhodos, 1. Dez. 1440. HAROLDUS 327.

(6) Ueber den feierlichen Empfang in Cortona vgl. WADDING XI³. 137-138.

(7) Enrico CERULLI, *Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441*, in *R. Accademia nazionale dei lincei, rendiconti della classe di scienze morati, storiche e filologiche*, ser. VI, vol. IX, fasc. 5-6 (1933) 349.

In Jerusalem hatte er eine Zusammenkunft mit dem Vorsteher des äthiopischen Klosters, Nikodemus; er gewann ihn für den Gedanken, eine Gesandtschaft zum Florentiner Konzil zu senden. Der Brief (1) des Abtes, in äthiopischer Sprache abgefasst, vom 9. Nov. 1440, ist an den Papst gerichtet; in allgemeinen Redensarten erklärt jener seine Freude über die päpstliche Botschaft, seine und seines Kaisers gute Gesinnungen gegen den Papst, die Bereitwilligkeit seiner (des Abtes) Gesandten, die Lehre des Papstes zu vernehmen und anzunehmen.

In Kairo hatte der päpstliche Gesandte, wie schon oben gesagt wurde, eine Begegnung mit dem griechischen Patriarchen Philotheos, den er über das Zustandekommen der Griecheneinigung vom 6. Juli 1439 unterrichtete. Aus dem Anwortbrief des Patriarchen an den Papst erhellt, dass der Patriarch zur Zeit der Anwesenheit des Franziskaners in Kairo durch den griechischen Metropoliten von Rhodos, Nathanael (der auf dem Konzil die Einigung angenommen hatte und ihr auch später treu blieb) von seiten des byzantinischen Kaisers und der von ihm (dem Patriarchen) für das Konzil von Florenz bevollmächtigten Synodalen und anderer ein Brief überbracht wurde, der inhaltlich mit dem schon vom Franziskaner erhaltenen Dekret zusammenfiel. Die Folge war, dass auch er sich zusammen mit seinen Bischöfen und Geistlichen zur Unionsbulle bekannte. Leider blieb er seinem Versprechen nicht treu.

In der gleichen Stadt Kairo suchte P. Albert den koptischen Patriarchen Johann XI. auf, — er tat es mehrmals — um ihn zum Florentiner Konzil einzuladen. Mit Erfolg. Ein Beweis hierfür war zunächst der am 12. September 1440 an den Papst Eugen IV. geschriebene arabische Brief (2), der die in koptischer Sprache gezeichnete Unterschrift des Patriarchen trug. Dieser dankte hierin dem Papst für seine Botschaft und emp-

(1) Ausgabe des äthiopischen Textes, einer lateinischen und (neuen) italienischen Uebersetzung bei E. CERULLI, *L'Etiopia nel secolo XV in nuovi documenti storici*, in *Africa italiana* 5 (1933) 60-68; lateinische Uebersetzung bei HOFMANN 19-22; deutsche Uebersetzung von Sebastian EURINGER in der Zeitschrift *Der christliche Orient* 4 (1939) 71-74.

(2) Die lateinische alte Uebersetzung bei HOFMANN 16-18.

fiehlt den Franziskaner Albert und den koptischen Abt Andreas als seine Beauftragten, die zum Konzil aufbrechen sollten. Er hatte, wie wir aus demselben Schreiben erfahren, den päpstlichen Brief durch Venezianer in seine Landessprache übersetzen lassen und ihn in der Muttergotteskirche zu Zyole (1) (in Kairo) vor seinen Bischöfen, Geistlichen und Gläubigen verlesen lassen.

Dieser koptische Patriarch war zugleich das Oberhaupt der abessinischen Kirche. Aber die mittelbare Mitteilung an die Abessinier genügte dem päpstlichen Abgesandten nicht. Im Auftrag des Papstes sollte er oder einer seiner Begleiter nach Aethiopien aufbrechen, um dem dortigen Kaiser das Schreiben des Papstes persönlich einzuhändigen. Zu diesem Zweck knüpfte er wahrscheinlich Verhandlungen mit dem Sultan (2) an, aber ohne jeden Erfolg (3).

Welches Schiff brachte Albert von Sarteano und die bei ihm weilenden Orientalen von Rhodus nach Italien? Offensichtlich das vom Kapitän Angelo Morosini (aus Chios) geleitete, das auch sein Eigentum war. Denn wir haben einen Brief (4) des Papstes Eugen IV. vom 4. Oktober 1441, der zu Händen jenes Schiffsherrn ausgestellt war. Hierin wird gemeldet, dass er von Rhodos die Gesandtschaft des äthiopischen Kaisers zum Papst gebracht habe.

III.

Reden der koptischen und äthiopischen Gesandtschaft auf dem Florentiner Konzil.

31. August und 2. September 1441.

In zwei öffentlichen Sitzungen des Konzils von Florenz, die in Gegenwart des Papstes gehalten wurden, hielten der Abgesandte des koptischen Patriarchen, Abt Andreas, und der

(1) Zoyle = Zoueileh, war ein Stadtviertel von Kairo.

(2) Ein späterer Entwurf eines päpstlichen Briefes Eugens IV. an den Sultan mit dem allgemeinen Datum «Ex Florentia 1441» bei Haroldus 346-349.

(3) Die von Hefele-Leclercq in *Histoire des conciles* VII, 1086 ausgesprochene Meinung: «Il est hors de doute que le P. Albert de Sarziano (!) se rendit aussi immédiatement en Ethiopie» lässt sich nicht mehr verteidigen.

(4) Text bei Justinianus, *Acta concilii Florentini*, 378-379.

Vertreter des äthiopischen Abtes von Jerusalem, der Diakon Peter, ihre Begrüssungsrede. Ersterer sprach in arabischer Sprache am 31. August 1441: seine Rede (1) wurde vom päpstlichen Sekretär Biondo Flavio aus einer italienischen Uebersetzung ins Lateinische übertragen und so den Konzilsvätern vorgetragen. Wir wissen das vor allem aus einer der Rede vorausgehenden wohl notariellen Berichterstattung, die also lautet:

Die iovis XXI et ultima mensis augusti de mane hora XII vel quasi; qua hora, quae pro generali congregatione adscripta fuerat, Sanctissimo Domino nostro Eugenio praesidente ac reverendissimis reverendisque patribus et dominis sacrosanctae Romanae ecclesiae cardinalibus, doctoribus et magistris tam saecularibus quam regularibus hoc sacrum concilium repraesentantibus congregatis,

comparuit praefatus dominus abbas Andreas, aliis praemissis solemnitatibus, in idiomate Syrorum (2) proposuit in hac verborum forma, prout postmodum in sermone latino per venerabilem virum dominum Blondum praefati domini nostri secretarium interpretatum fuerat de idiomate italico in latinum, ut sequitur.

Der koptische Klostervorsteher preist zunächst in seiner Rede den Papst und bekennt ihn als den Nachfolger Petri, als Haupt und Lehrer der ganzen Kirche, dankt ihm für die päpstliche durch den Franziskaner Albert überbrachte Einladung zum Konzil und erklärt, von seinem Patriarchen gesandt zu sein, um ihn auf dem Konzil zu vertreten, wie aus seinem Vollmachtsbrief (3) ersichtlich sei und wie auch der Franziskaner Albert bezeugen könne.

Der Vertreter des äthiopischen Abtes von Jerusalem sprach (4) vor dem Konzil am 2. September 1441. Er begrüsst zunächst ehrfurchtsvoll den Papst und ergeht sich hernach in einer längeren Ausführung über sein Heimatland Aethiopien, das ein mächtiges Kaiserreich und so ruhmreich sei, das am äussersten Rand der Erde liege; er lobt die Ergebenheit

(1) Text der Rede mit geschichtlichem Vorwort bei Hofmann, 22-23.

(2) Das Wort « Syrorum » ist nicht im engen Sinn des Wortes zu verstehen.

(3) Text bei Hofmann 16-18.

(4) Text bei Hofmann 24-26.

seiner Landsleute gegen den Papst; nur die weite Entfernung Aethiopiens vom apostolischen Stuhl und die Tatsache, dass es achthundert Jahre hindurch nicht die Sorge der Päpste erfahren habe, seien schuld an der Trennung. Er erklärt die Bereitschaft seines Abtes für das Werk der Kircheneinigung. Dieser lasse melden, dass auch der Kaiser Aethiopiens sich mit der römischen Kirche vereinigen wolle.

Die Rede und der obeu erwähnte Brief der Aethiopier Jerusalems hat zur Ansicht beigetragen, dass die äthiopische Gesandtschaft im Namen des abessinischen Kaisers erfolgt sei. Dillmann (1) hat zuerst diese Meinung bekämpft, wohl mit Recht. Ihm folgt auch Guidi (2). Es genügt, die zwei genannten Texte genau zu lesen und im Licht der Geschichte zu prüfen, um zum Urteil zu gelangen, dass der Unionswille des äthiopischen Kaisers und sein etwaiger Auftrag keineswegs erwiesen sind. Eine andere Frage bleibt noch zu lösen ob nicht etwa nach der Fertigstellung der Einigungsbulle *Cantate Domino* dem Kaiser eine päpstliche Aufforderung zugegangen sei, die jener freundlich angenommen habe. Hierüber werden wir im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes handeln.

In den Oktober 1441 fällt der römische Aufenthalt der koptischen und äthiopischen Gesandtschaft. Der Papst Eugen IV. stellte zu ihren Gunsten am 4. Oktober 1441 ein Breve (3) aus, das an die Kanoniker von St. Peter gerichtet war. Ausdrücklich werden darin der koptische Abt Andreas und der Diakon Peter, der Vertreter des äthiopischen Abtes von Jerusalem, genannt. Beide werden als Abgesandte des äthiopischen Kaisers hingestellt. Als Grund ihrer Romfahrt wird die Andacht angegeben. Der Papst gab dem Kapitel der Peterskirche die ausserordentliche Vollmacht, auch ausserhalb der gesetzlichen Zeit den Orientalen das Andachts-

(1) Aug. Dillmann, *Ueber die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, in *Abhandlungen der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philos.-histor. Classe* (1884) 69-70 (Seitenzahl des Sonderdrucks). — Jedoch sind nicht alle seine Ausführungen einwandfrei; er datiert z. B. einen Brief des Papstes Eugen IV. um ein Jahr zu spät.

(2) I. Guidi, *Abyssinie (Église d')* in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclés.*, I, 214.

(3) Iustinianus 379.

bild des Heilandes (das sogenannte Schweisstuch der hl. Veronika) zeigen zu dürfen. Zwei Gründe gibt der Papst zu seiner Ermächtigung an: 1. Rücksicht auf die Andacht der Orientalen; 2. Förderung ihrer künftigen Arbeit an der kirchlichen Einigung des äthiopischen Kaisers und seines Volkes.

Der Tag des Briefes wird wohl ungefähr mit dem Tag der Abreise der Orientalen von Florenz zusammenfallen. Nach Ciaconius (1) kamen diese und ihre Begleiter, ungefähr zwölf an der Zahl, am 10. Oktober in Rom an. Bei der Porta del Popolo feierlich von der Stadtverwaltung empfangen, wurden sie nach St. Peter geleitet. Hier wurde ihnen das hl. Antlitz des Herrn gezeigt. Bei S. Lorenzo in Damaso bekamen sie ihr gastliches Quartier. Sie hatten Gelegenheit, andere Male die Häupter der Apostel und andere Reliquien zu sehen. Auf der Bronzetüre von St. Peter ist gerade ihr feierlicher Empfang in Rom dargestellt.

Die Rückreise (2) nach Florenz erfolgte am 13. Oktober 1441.

Aus einem späteren Rechnungsbeleg der Apostolischen Kammer, der im V. Kapitel dieses Aufsatzes abgedruckt wird, ersehen wir, dass Primeranus de Interanne, der in päpstlichem Militärdienst stand, die Orientalen auf ihrer Reise von Florenz nach Rom « eundo Romam cum Indis » begleitet hat.

IV.

Entstehung und Verkündigung der Einigungsbulle « Cantate Domino ».

Nur wenige Angaben sind bis jetzt bekannt, die uns die Entstehungsgeschichte der Koptenbulle erkennen lassen. Aber schon aus dem Geschäftsgang des Florentiner Konzils kann geschlossen werden, dass genaue und längere Erörterungen

(1) CIACONIUS, *Vita Eugenii papae*. Bei HARDOUIN 9, 1037 C; Alf. CIACONIUS O. P. — Aug. OLDOINUS S. I., *Historia pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium*. II. Romae 1677. 84.

(2) Das Datum entnehmen wir den römischen Chronisten Petrone und Paolo dello Mastro. Vgl. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi. Supplemento ai vol. I e III* (Roma) 1931) 77. Diese Chronisten geben den 9. Oktober 1441 als Tag der Ankunft der Orientalen in Rom an. Vielleicht wollte Ciaconius nur vom Tag des feierlichen Empfangs in Rom sprechen.

ihr vorausgegangen sind. Zwischen den Begrüssungsreden der koptischen und äthiopischen Gesandten und der Verkündigung der Bulle *Cantate Domino* liegen ungefähr fünf Monate, die sicher nicht nutzlos verliefen. Biondo Flavio (¹) berichtet uns auch in der Tat von drei Kardinälen, die mit den acht orientalischen Mönchen, vier koptischen und vier äthiopischen, Unterredungen im Namen des Papstes und des Konzils zu führen hatten:

Postquam summo honore deducti sunt in hospitium oratores, placuit pontifici et collegio eos diligentius accuratiusque interrogando attribuere summis viris Iuliano Cesarinae gentis Romano sanctae Sabinae, Iohanni Gallico Morinensi et alteri Iohanni de Turrecremata Hispano presbyteris cardinalibus.

Kardinal Cesarini, der bereits bei der Einigung der Griechen und Armenier einen grossen Einfluss im Auftrag des Papstes ausgeübt hatte, war die geeignete Persönlichkeit zum Werk der Koptenunion. Ihm stand zur Seite Kardinal Torquemada, der beim Werk der Griecheneinigung und bei der Vorbereitung der Bulle *Moyses vir Dei* (4. Sept. 1439) tüchtig mitgewirkt hatte (²). Er ergänzte glücklich den Kardinal Cesarini. Dieser war der Mann des praktischen Verhandelns, der versöhnlichen Vermittlung, der gute Kenner des Kirchenrechts. Torquemada war der gründliche Theologe, zugleich gut vertraut mit dem Kirchenrecht. Der Kardinal Johannes V., Bischof von Therouanne (³) (wohin er nie kam), war am 27. November 1438 auf dem Konzil unter den Vertretern des Herzogs Philipp von Burgund erschienen. Als solcher ist er in der Einigungsbulle der Griechen unterschrieben. Er hatte an den wichtigen Gruppenberatungen von je sechs Lateinern und Griechen teilgenommen, die vom 21. bis 27. Juni 1439 tagten, unmittelbar vor der Abfassung der Unionsbulle. Das Dekret der Armeniereinigung hat er ausschliesslich als Bischof von Therouanne unterschrieben am 22. November 1439. Auf Empfehlung Philipps von Burgund am 18. Dezember 1439 zum Kardinal erhoben,

(¹) *Studi e testi* 48 (1927) 21-22.

(²) Damals war er noch nicht Kardinal; diese Würde erhielt er erst am 18. Dezember 1439.

(³) Ueber ihn vgl. *Gallia Christiana*. X². Parisiis 1899. 1566.

sollte er bald im Kardinalskolleg grosses Ansehen gewinnen. Dieser Kirchenfürst war also vom Papst und Konzil ausersehen, mit den zwei genannten Kardinälen die Beratungen mit den Kopten und Aethiopiern zu führen.

Es ist ohne weiteres klar, dass unter Leitung dieser drei Kardinäle auch Theologen für die Vorbereitung der Bulle *Cantate Domino* gearbeitet haben. Unter diesen war nach den Angaben eines Zeitgenossen, des berühmten Vespasiano da Bistizzi (1), Thomas Parentucelli, auch Thomas von Sarzana genannt, der spätere Papst Nikolaus V. Schon beim Werk der Griechen- und Armeniereinigung hatte er als Theologe mitgewirkt, wie ich in meinen früheren Aufsätzen über das Florenzer Konzil in dieser Zeitschrift schon erwähnt habe. Ebenso wird unter den Theologen der Franziskaner Albert von Sarteano (2) nicht gefehlt haben.

In der Unionsbulle wird gesagt, das der koptische Abt Andreas durch einige ausgezeichnete Männer des Konzils über die Glaubenssätze, die hl. Sakramente, und überhaupt über Sachen des Seelenheils sorgfältig geprüft worden sei (« per nonnullos huius sacri concilii insignes viros super articulis fidei et sacramentis ecclesiae et quibusque ad salutem spectantibus diligenter examinari fecimus »).

Biondo Flavio (3) gibt uns einen Einblick in die religiösen Anschauungen der Aethiopier (4), wie sie durch die Gesandten dargelegt worden seien. Es besteht bei ihnen die Taufe; doch taufen sie ausser im Notfall die Kinder erst am 40. Tage und beschneiden sie am 8. Tage. Die Firmung (5) kennen sie nicht. Das Sakrament des Altars bereiten sie durch dieselben (Konsekrations) Worte wie die Lateiner. Von den andern Sakra-

(1) Vespasiano Da Bistizzi, *Vite di uomini illustri*. Edizione di Ludovico Frati. 3 vol. Bologna 1892-1893. Vgl. I, 33.

(2) Ueber die Geistesbildung dieses Ordensmannes vgl. den Aufsatz des P. Floro Biccellari O. F. M., *Il Beato Alberto da Sarteano, un Francescano umanista*, in *Studi Francescani*, S. 3a, 10 (1938), 22 sgg.

(3) Text in *Studi e testi* 48 (1927), 24-26; vgl. Hofmann 21-29.

(4) Vgl. auch Joseph Luska, *Errores Coptorum tempore concilii Florentini*, in *Acta academiae Velehradensis* 16 (1940), 203-215.

(5) Da die Orientalen die Firmung zusammen mit den Zeremonien der Taufe spenden, ist vielleicht die Ansicht des Biondo Flavio in diesem Punkt nicht richtig.

menten haben sie die Busse (Beichte), die Priesterweihe und Ehe, aber nicht die Krankenölung. Sie haben nicht denselben Kanon der hl. Bücher, wie ihn die katholische Kirche besitzt. Von den Kirchenvätern besitzen sie Schriften der Griechen Cyrill (von Alexandrien?), Gregor von Nazianz, Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus; von den Lateinern kennen sie einiges vom hl. Augustinus. Sie unterlassen im Symbolum das Filioque. Sie bekennen im menschgewordenen Wort zwei Naturen und zwei Willen, verehren aber den Dioskorus (Vater des Monophysitismus!) als Heiligen, wissen aber nichts von Eutyches. Im Kirchenrecht haben sie folgende Eigentümlichkeiten: die Ehe könne schon im Kindesalter abgeschlossen werden; die Tetragamie ist bei ihnen nicht zulässig; die Ehen sind wegen des Aussatzes oder irgend eines schweren Vergehens (delicti) lösbar; die Ehehindernisse der Verwandtschaft erstrecken sich bis zum 7. Grad. Obwohl sie den Sonntag halten, gestatten sie auch am Sabbat keine knechtliche Arbeit.

Wer in der Unionsbulle *Cantate Domino* die Lehre über die hl. Sakramente beachtet, sowie über den Kanon der Hl. Schrift, die Verwerfung der Gebräuche des Alten Testamentes für die Zeit des Neuen Testamentes, die Anerkennung der Erlaubtheit der Tetragamie, wer weiter die klare Herausstellung der Lehre über den menschgewordenen Erlöser und die namentliche Zurückweisung des Eutyches und Dioskorus berücksichtigt, das Verbot der Aufschiebung der Kindertaufe bis zum 40. Tag (usw.), die Darlegungen über die Konzilien und die Kirchenväter und Kirchenlehrer, der wird leicht anerkennen, dass die nach Biondo Flavio stattgefundenen Auseinandersetzungen mit den orientalischen Gesandten Einfluss auf den Geist und die Gestalt der Bulle *Cantate Domino* ausgeübt haben.

Die feierliche Verkündigung dieser Konzilsentscheidung fand am 4. Februar 1442 in der Florenzer Kirche S. Maria Novella statt.

Der äussere Verlauf der Feier war folgender. Zuerst fand das Hochamt statt, das der Papst hielt. Hernach wurde die feierliche Konzilssitzung eröffnet. Es wurde das ausführliche Konzilsdekret *Cantate Domino* in lateinischer Sprache verlesen; es folgte die Lesung der arabischen Uebersetzung durch den koptischen Abt Andreas. Dieser verlas aus-

serdem eine kurze Erklärung in arabischer Sprache; hierin drückte er, sich an den Papst wendend, aus, dass er zugleich im Namen seines Patriarchen und seiner Mitbürger die Bulle *Cantate Domino,* in die er mehrere Tage lang eingeführt worden sei, annehmen und der römischen Kirche treu sein wolle. Sofort wurde auch der lateinische Wortlaut dieses arabisch vorgetragenen Treugelöbnisses öffentlich verlesen. Wie bei den andern Dekreten des Florenzer Konzils gaben die Synodalen endlich mündlich und schriftlich ihre Zustimmung.

Die Bulle hat folgenden Aufbau. In der Einleitung (Arenga) wird der Dank gegen Gott ausgesprochen; in dem sich daran anschliessenden erzählenden Teil wird die kirchliche Einigung der Griechen und Armenier, die Vorgeschichte der Sendung des koptischen Abtes Andreas durch seinen Patriarchen und die Vorbereitung der Kopteneinigung erwähnt.

Die Definitio bildet den grössten Teil des Dekretes. Sie enthält im Abriss die katholische Lehre über die Hl. Dreifaltigkeit mit teilweisem Zitat aus Fulgentius, De fide, cap. 4; die Lehre über den nämlichen Gott des Alten und Neuen Testamentes (gegen den Manichäismus); den Kanon der Hl. Schrift, die Zurückweisung mehrerer Irrlehren, die sich auf das menschgewordene Wort beziehen; die Lehre von der Erbsünde, den Sakramenten, der Kirche; das Bekenntnis zu den allgemeinen Konzilien, mit Einschluss des Florenzer. An dieser Stelle wird der Text der Griechenbulle *Laetentur caeli* (6. Juli 1439) und Armenierbulle *Exultate Deo* (22. Nov. 1439) in die Koptenbulle eingereiht, aber noch um einen Zusatz bereichert. Dieser handelt von den Konsekrationsworten der hl. Messe, von der Erlaubteit der Tetragamie.

Die Bulle schliesst mit dem erzählenden Bericht über das Bekenntnis und Treugelöbnis des koptischen Abtes, in eigenem Namen und im Namen des koptischen Patriarchen und der Anhänger der koptischen Kirche, auf der Grundlage der Bulle *Cantate Domino.*

Das Datum und die Unterschriften der Lateiner sind das Eschatocoll des lateinischen Textes der Bulle. Es folgt die schon oben erwähnte kurze Erklärung des Abtes Andreas im lateinischen Text.

Die arabische Uebersetzung des ganzen Dekrets *Cantate*

Domino mit der Unterschrift des Abtes Andreas bildet den zweiten Teil dieser umfangreichen Bulle.

Teilnehmer dieser feierlichen Konzilssitzung, soweit sie die Bulle *Cantate Domino* unterschrieben haben:

Papst Eugen IV; die Kardinäle Branda (Sabina), Nikolaus Albergati (S. Croce in Gerusalemme), Dominikus Ram (SS. Giovanni e Paolo), Franz Condulmer (S. Clemente), Angelottus Fuscus (S. Marco), Julian Cesarini (S. Sabina), Johannes de Tagliacotio (SS. Nereo ed Achilleo), Nikolaus de Acciapaccio (S. Marcello), Georgius de Flisco (S. Anastasia), Bessarion (XII Apostoli), Antonius Martini (S. Crisogono), Johannes Iuvenis (S. Prassede), Wilhelm de Estoutevilla (S. Martino in Monti), Johann Torquemada (S. Sisto), Prosper Colonna (S. Giorgio in Velabro), Dominicus de Capranica (S. Maria in Via Lata), Albertus de Albertis (S. Eustachio), Petrus Barbus (S. Maria Nuova); die lateinischen Patriarchen von Jerusalem und Grado; die Bischöfe von Meaux und Avignon, die zugleich Abgesandte des Königs von Frankreich waren; die Erzbischöfe von Florenz, Benevent, Trano; die Bischöfe von Adria, Padua, Idanha, Trau, Rimini, Zamora, Brescia, Chieti, Oviedo, Ariano, Massa Maritima, Modena, Sagona, Fiesole, Oesel, Torres, Città di Castello, Tivoli, Lucera, Orte, Cortona, Ossero, Corone, Silves, Alessandria (Norditalien); die Aebte von S. Fermo (Verona), S. Apollonio (Canossa), Tiro (im Bistum Genua), Grottaferrata, S. Salvatore (Faenza), S. Fedele, SS. Trinità, Monte Piano (Pistoia), S. Pancrazio (Firenze), S. Felice, S. Gioconda.

Unter dem arabischen Text steht die Unterschrift des koptischen Abgesandten, die der Herausgeber Giorgio Levi Della Vida also übersetzt: « Ha presenziato quanto sopra l'umile Andrea, ministro dei monaci del grande Sant'Antonio e di Anbā Būlā nella Regione degli Arabi ».

V.

Was gab die Apostolische Kammer für die Kopten und Aethiopier aus?

In den trockenen, aber genauen Finanzberichten der Apostolischen Kammer finden sich mehrere Eintragungen, die sihc auf die koptische und äthiopische Gesandtschaft beziehen.

Diese Angaben sind in mehrfacher Hinsicht wertvoll. Sie ergänzen die sonst spärlichen Quellen; sie geben genaue Zeitbestimmungen an; sie nennen uns Persönlichkeiten, die mit der koptischen und äthiopischen Gesandtschaft Beziehungen hatten; sie künden uns von der grossen Sorge des Papstes und des Konzils für das Werk der Kircheneinigung, zu einer Zeit, wo die päpstliche Kurie aus verschiedenen Gründen in finanzieller Notlage sich befand.

Die Belege erstrecken sich auf den Zeitraum vom 31. Januar bis 10. August 1442.

N. 1. Am 31. Januar 1442 werden 50 fl(oreni) und 80 s(olidi) römischer Währung für achtzig weisse Mitren ausbezahlt, die bei der Konzilssitzung des 4. Februar 1442, des Tages der Verkündigung der Bulle *Cantate Domino*, verwendet werden sollten. Da nach dem Wortlaut dieser Bulle 63 Teilnehmer (mit Einschluss des Papstes, des Abtes von Grottaferrata und des koptischen Abtes) nachweisbar sind und da ferner die Mitren wahrscheinlich nur für die lateinischen Prälaten in Betracht kamen, für die Kardinäle, Bischöfe, Aebte usw., gewinnen wir aus dem anscheinend unbedeutenden Rechnungsbelege einen guten Anhaltspunkt, die Zahl der lateinischen Teilnehmer, soweit sie das Recht auf eine Mitra hatten, um 20 zu erhöhen.

Der Text [1] lautet:

Pro domino Francisco de Padua. Docuit N. de Valle.

Die ultima eiusdem mensis [ianuarii 1442] praefatus dominus Franciscus de Padua de mandato, ut supra, retinuit florenos auri similes quinquaginta et solidos triginta monetae Romanae pro octuaginta mitris albis emptis pro sessione reductionis Indorum, ut apparet per mandatum factum die dicta.

(Rand) fl. L s. XXX.

N. 2. Die grosse Summe von 780 fl. (römischer Währung) = 750 venezianische Dukaten wurde am 12. März 1442 für die Reise der Kopten und Aethiopier bewilligt. Da mit der

[1] Vatik. Archiv, *Introitus et exitus*, vol. 408, 61v: vgl. auch vol. 409, 61v. Hinweis darauf bei Adolf Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV. zur Geschichte des Florentinums*, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 14 (1893) 65-66; Noël Valois, *Le pape et le concile*. II. Paris, 1909. 253, Anmerkung 3.

Unionsbulle *Cantate Domino* vom 4. Februar der Zweck der genannten Orientalen erfüllt war, dürfen wir wohl in dieser grossen Geldbewilligung die Erledigung der Kostenfrage ihrer Rückreise erblicken. Der Text (1) lautet:

Pro Bouromaeo de Bouromaeis.

Ludovicus (2) etc. Rev. etc. salutem etc.

De mandato etc. paternitati vestrae praesentium tenore mandamus, quatenus de pecuniis etc. per manus, ut supra, solvi faciatis nobili viro Bouromaeo de Bouromaeis etc. florenos auri de camera septingentos octuaginta sine retentione pro septingentis quinquaginta ducatis Venetis solutis per eos (!) reverendo patri domino Thomae episcopo Feltrensi pro expeditione Indorum et Iacobitarum. Quos etc.

Datum etc. die XII martii MCCCCXLII (3), pontificatus etc. anno duodecimo.

L. cardinalis Aquilegensis domini papae camerarius.

(Rand) fl. VIIc LXXX.

R. Paradisi.

Zur Ausführung dieses Zahlungsbefehles haben wir folgenden Beleg (4).

Pro Bouromaeo de Bouromaeis et sotiis. Docuit I. de Piscia.

Dicta die [18 mensis martii 1442] praefatus dominus A. episcopus thesaurarius de mandato et per manus, ut supra, dedit et solvit Bouromaeo de Bouromaeis et sotiis de curia florenos auri similes septingentos octuaginta pro ducatis Venetis septingentis quinquaginta per eos solutis Venetiis reverendo patri domino Thomae episcopo Feltrensi pro expeditione Indorum, ut apparet per mandatum factum die XII dicti mensis.

(Rand) fl. VIIc LXXX.

(1) Staatsarchiv Rom, Mandata, vol. 829, 140r.

(2) Ludwig Scarampi, Kardinalkämmerer. Sein Leben beschrieb Pio Paschini, *Lodovico Cardinal Camerlengo*, in *Lateranum, Nova Series*, 5, 1, (1939).

(3) Das Datum ist nicht das Jahr 1443, weil aus folgenden Rechnungsanweisungen, die nach dem 25. März ausgestellt sind, das Jahr 1442 beigefügt ist.

(4) Vatik. Archiv. Intr. et exitus, vol. 408, 66r; vgl. vol. 409, 66r.

N. 3. Für die Beschaffung von Kleidern für die Kopten und Aethiopier werden am 20. März 1442 von der Apostolischen Kammer 28 fl. 30 s. und 6 d(enarii) bewilligt, wie aus der folgenden Zahlungsanweisung [1] des päpstlichen Kardinal-Kämmerers Ludwig, Kardinals von Aquileia, hervorgeht. Das Datum dieses Belegs gibt uns Aufschluss über den Beginn der Rückreise der Kopten und Aethiopier, da wahrscheinlich aus diesem Anlass die Kleider geschenkt wurden.

Pro domino F. de Padua.

Ludovicus etc. Rev. etc. salutem etc.

De mandato etc. paternitati vestrae praesentium tenore mandamus, quatenus de pecuniis etc. ad manus venerabilis viri domini Francisci de Padua perventis seu perventuris retineri faciatis florenos auri de camera centum viginti octo, solidos triginta, denarios sex pro totidem per eum solutis pro vestiendo Indos et Iacobitas de mandato domini nostri, quos etc.

Datum etc. die XX martii MCCCCXLII [2], pontificatus etc. anno duodecimo.

L. cardinalis Aquilegensis.

(Rand) fl. CXXVIII s. XXX d. VI.

R. Paradisi.

Ueber die Ausführung dieses Zahlungsbefehles belehrt uns folgender Eintrag [3].

Pro domino Francisco de Padua. Docuit I. de Piscia.

Dicta die [23 mensis martii 1442] supradictus dominus Franciscus de Padua de mandato, ut supra, retinuit florenos auri centum viginti octo, solidos triginta, et denarios sex monetae Romanae pro totidem per eum expositis pro vestiendo Indis (!) et Iacobitis, ut apparet per mandatum factum die XX dicti mensis.

(Rand) fl. CXXVIII s. XXX d. VI.

N. 4. Auf die zu verschiedenen Zeiten für die koptische und äthiopische Gesandtschaft von der Apostolischen Kam-

[1] Staatsarchiv Rom, Mandata, vol. 829, 141r.

[2] Das Datum ist 1442 aus dem oben in N. 2 angegebenen Grund.

[3] Vatik. Archiv, Intr. et exitus, vol. 408, 67r; vgl. vol. 409, 67r; vgl. Gottlob in *Historisches Jahrbuch* 14 (1893) 66; dieser aber gibt das falsche Datum 23. März 1443 an; Valois, II, 253, Anmerkung 3.

mer ausgegebenen Gelder bezieht sich der Zahlungsbefehl [1] des Kardinal-Kämmerers vom 19. April 1442.

Pro dompno Lazaro cubiculario.

Ludovicus etc. Rev. etc. salutem etc.

De mandato etc. paternitati vestrae praesentium tenore mandamus, quatenus de pecuniis etc. solvi faciatis per manus venerabilis viri domini Francisci de Padua etc. venerabili [2] viro dompno Lazaro cubiculario domini nostri papae florenos auri de camera ducentos sexaginta et solidos quadraginta pro totidem per eum solutis pro expensis Indorum et Iacobitarum diversis temporibus et pluribus vicibus. Quos etc.

Datum etc. die XVIIII aprilis MCCCCXLII, pontificatus etc. anno duodecimo.

L. cardinalis Aquilegensis domini papae camerarius.

(Rand) fl. IIc LX s. XL.

R. Paradisi.

Der entsprechende Ausführungsbeleg [3] lautet:

Pro domino Lazaro cubiculario sanctissimi domini nostri papae. Docuit I. de Piscia.

Dicta die [30 iunii 1442] praefatus dominus A. episcopus thesaurarius de mandato, ut supra, dedit et solvit venerabili viro dompno Lazaro cubiculario sanctissimi domini nostri papae florenos auri similes ducentos sexaginta et solidos quadraginta monetae Romanae pro totidem per eum solutis pro expensis Indorum et Iacobitarum in diversis temporibus, ut apparet per mandatum factum die XVIIII aprilis proxime praeteriti.

(Rand) fl. IIc LX s. XL.

N. 5. Am 24. April 1442 wird eine Zahlungsanweisung [4] von 75 fl. bewilligt für Tuchwaren und für ihren Transport nach Venedig zugunsten der koptischen und äthiopischen Gesandtschaft, die jene Sachen ins Heilige Land bringen und dort im Namen des Papstes schenken sollten.

(1) Staatsarchiv Rom, Mandata, vol. 829, 147r.
(2) Vor diesem Wort steht ein zweites Mal: solvi faciatis.
(3) Vatik. Archiv, Intr. et exitus, vol. 408, 77r; vgl. vol. 409, 77r.
(4) Staatsarchiv Rom, Mandata, vol. 829, 148r.

Pro domino Francisco de Padua.

Ludovicus etc. Rev. etc. salutem etc.

De mandato etc. paternitati vestrae praesentium tenore mandamus, quatenus de pecuniis etc. ad manus etc. retineri faciatis florenos auri de camera septuaginta quinque per eum solutis pro una pecia panni rasati de grana pro gabella et panno mercato pro eius copertura et pro vectura pro portando Venetias data Indianis et Iacobitis de mandato domini nostri pro portando ad Terram Sanctam et pro dando ibi nomine sanctissimi domini nostri. Quos etc.

Datum etc. die XXIIII aprilis MCCCCXLII, pontificatus etc. anno duodecimo.

L. cardinalis Aquilegensis domini papae camerarius.

(Rand) fl. LXXV.

R. Paradisi.

N. 6. Am 11. Mai 1442 werden an das Bankhaus des Cosimo de Medici 51 fl. und 25 s. übersandt, die dieses in Venedig für die « Reise der Inder und Jakobiten » ausbezahlt hatte [1].

Pro Cosma de Medicis. Concordat: N. de Leys.

Die XI eiusdem [mensis maii 1442] praefatus dominus A. episcopus thesaurarius de mandato et per manus, ut supra, dedit et solvit Cosmae de Medicis et sotiis de curia flor. auri similes quinquaginta unum et solidos viginti quinque monetae Romanae pro quinquaginta ducatis Venetis per eos solutis Venetiis reverendo in Christo patri domino Thomae episcopo Feltrensi pro expeditione Indorum et Iacobitarum, ut apparet per mandatum factum V dicti mensis.

(Rand) fl. LI s. XXV.

N. 7. Die letzte bis jetzt nachweisbare Rechnungsnotiz [2] der Apostolischen Kammer zugunsten der Kopten und Aethiopier stammt vom 10. August 1442.

Pro Primerano de Interanne (!). Docuit Rosellus.

Die X eiusdem [mensis augusti 1442] praefatus dominus A. episcopus thesaurarius de mandato et per manus, ut supra, dedit et solvi[t] Primerano de Interanne servienti armorum

(1) Vatik. Archiv, Intr. et exitus, vol. 408, 73r; vgl. vol. 409, 73r.

(2) Vatik. Archiv, Intr. et exitus, vol. 408, 84r; vgl. vol. 409, 84r.

sanctissimi domini nostri papae pro suis expensis diversis vicibus eundo ad diversa loca pro factis sanctissimi domini nostri papae et pro pecuniis, quas perdidit eundo Romam cum Indis, ut apparet per mandatum factum dicta die, florenos auri similes viginti duos.

(Rand) fl. XXII.

Zusammenfassung. Die Gesamtsumme der von der Apostolischen Kammer für die Kopten und Aethiopier ausgegebenen Gelder, soweit sie bis jetzt feststellbar ist, beträgt 1367 fl(oreni) 25 s(olidi) 6 d(enarii). Eine Uebersetzung dieser Summe in den heutigen Geldwert kann ich nicht machen. Nur soviel kann ich angeben, dass die für die Orientalen ausgegebene Summe nach damaligem Geldwert sehr gross war, übermässig gross, wenn man an die damalige schwierige finanzielle Lage des Papstes denkt. Für die nähere Begründung vgl. z. B. Adolf Gottlob, *Aus der Camera Apostolica des 15. Jahrhunderts*. Innsbruck 1889. Die Gelder wurden für die Reise der Orientalen zum Konzil und für ihre Rückkehr in ihre Heimat, für ihre Kleidung und Verpflegung, auch für Geschenke, und für die Feier der Kircheneinigung vom 4. Februar 1442 verwendet.

VI.

Gelangte irgendein Schreiben des Papstes Eugen IV. vom Florenzer Konzil an den Hof des äthiopischen Kaisers?

Wie schon oben gesagt wurde, hat Papst Eugen IV. am 16. Juni 1438 und am 28. August 1439 je einen Brief an den äthiopischen Kaiser gerichtet. Beide Schreiben aber sind aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an den Hof des äthiopischen Kaisers gelangt. Nun ist es aber den Gelehrten schon mehrmals aufgefallen, dass der äthiopische Brief des Abtes Nikodemus und die Rede seines Abgesandten, des Diakons Peter, auf dem Konzil von Florenz wenigstens der Vermutung, wenn nicht der Wahrscheinlichkeit, Raum geben, dass der äthiopische Negus von der Gesandtschaft der Aethiopier zum Florenzer Konzil entweder vorher oder nachher etwas erfahren habe. Der um die Kulturgeschichte Abessiniens verdiente

Gelehrte Enrico Cerulli hat daher von neuem diese Frage aufgerollt und mit Nachdruck auf den Brief des Negus Lebna Dengel (Dāwit III.) an den Papst Klemens VII. hingewiesen, worin es heisst:

Dum autem pater meus esset in humanis, neque tum aut demum a quoquam alio Rege Christiano vel ipso Pontifice aut nuncium aut omnino literas recepimus. Quamquam in archivis proavi nostri Seminis Jacob earum literarum memoria conservetur quas Papa Romanus nomine Eugenius ad has terras misit, cum ipse Semen Jacob regnaret, Rex Regum in universa Aethiopia, Rex metuendus. Praescriptio autem literarum haec erat: « Eugenius Romanus Pontifex filio dilecto nostro Regi ex semine Jacob, Regi Regum in universa Aethiopia maxime metuendo »...

Hunc autem librum Papae Eugenii ad vos mittimus, quem incorruptum servavimus; totum etiam Pontificiae benedictionis ordinem et potestatem misissemus, nisi harum rerum nimis magnum volumen esse videretur, quum magnitudine librum Pauli ad gentes omnino superet.

Legati vero, qui haec a Pontifice ad nos detulerunt, fuere Theodorus, Petrus, Didymus et Georgius servi Jesu Christi.

Cerulli verficht die Ansicht (1), dass dieser Brief echt sei, und kommt zum Ergebnis, dass dieses Schreiben einen Brief des Papstes Eugen IV. mit der gleichzeitig an den Negus abgesandten Bulle *Cantate Domino* voraussetze. Jedoch wünscht er noch weitere Forschungen, um in dieser Frage eine sichere Lösung zu erzielen.

Diesem Wunsche trage ich hier Rechnung, indem ich zunächst auf eine bereits gedruckte Quellenschrift hinweise und hernach eine bisher unbekannte veröffentliche. Im Brief (2)

(1) « Io non sarei quindi alieno dall'ammettere che la lettera di Lebna Dengel conteneva effettivamente l'accenno al Papa Eugenio IV e che perciò il decreto di unione della Chiesa Alessandrina, che l'abbate Andrea controfirmò pel suo Patriarca, fu inviata effettivamente a Zare'a Ya'qob con una lettera del Pontefice. Naturalmente solo maggiori ricerche potranno darci la certezza su questo punto » *Africa Italiana* 5 (1935) 80.

(2) Veröffentlicht bei WADDING, *Annales Minorum*. XI³. Quaracchi 1932. 251-254. Ueber diesen Brief handelt auch P. MAURO DA LEONESSA in seinem anregenden Buch *Santo Stefano Maggiore Degli Abissini* (Città del Vaticano 1929) 144-146, geht aber auf unsere Frage nicht näher ein.

des Kustos des Hl. Landes P. Gandolph von Sizilien an Papst Eugen IV. vom 1. Februar 1444, also nur zwei Jahre nach der Verkündigung der Bulle *Cantate Domino* wird berichtet, dass Abgesandte des äthiopischen Kaisers am 6. Januar 1444 nach Jerusalem gekommen seien und dem Franziskaner eröffnet hätten, dass ihr Kaiser die Einigungsurkunde (des Konzils von Florenz) erhalten und mit den weltlichen und geistlichen Grossen seines Reiches sich für die Einigung (mit der katholischen Kirche) entschieden habe:

« quoniam Thomas et Georgius iam applicuissent ad imperatorem suum cum bulla unionis et quod universi patriarchae (!), episcopi et praelati ac principes et domini status utriusque fuerunt edicto imperatoris ad hoc simul congregati. Et quod ab omnibus unanimiter, nemine discrepante, praefata unio cum summo gaudio et devotione fuerat acceptata ». Wenn auch diese Erklärung von Uebertreibungen nicht frei ist, kann auch die schärfste Kritik meiner Ansicht nach wenigstens soviel zugeben, dass die äthiopischen Gesandten des Jahres 1444 die Kunde von der Unionsbulle wahrscheinlich am Hof ihres Kaisers empfangen haben. Wenn aber jemand einwenden würde, dass diese gar keine Gesandten des Kaisers gewesen seien, sondern Schwindler, dann muss er erst den Gegenbeweis antreten. Solange dieser nicht vorliegt, kann auf jenen Brief des Franziskanerkustos, also eines geschichtlichen Zeugen nicht geringer Autorität, an den Papst (der Brief musste daher gut überlegt sein) mit Recht hingewiesen werden.

Auch geschichtlich (1) ist es besser verständlich zu erklären, warum der Negus gerade im Jahr 1443 tatkräftige Schritte beim ägyptischen Sultan zum Schutz der Franziskaner des Hl. Landes und der Christen unternahm (2). Denn wenn der Negus durch die Briefe des Papstes mit dem im Zusammenhang mit dem Florenzer Konzil gefassten Kreuzzugsplänen unterrichtet war, musste ihm sein Mut zum tat-

(1) Es sei ausdrücklich hervorgehoben, dass der angebliche Brief des Negus Zara Jacob vom Jahr 1447, wegen der Christenverfolgungen in Palästina und Aegypten, für unsere Frage ausscheidet. Vgl. Sebastian EURINGER, in *Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Hl. Lande* 17-20 (1939) 205-240.

(2) Vgl. Leonhard LEMMENS O. F. M., *Die Franziskaner im Hl. Lande*. I. Münster i. W. 1925. 106.

kräftigen Auftreten vor dem gewaltigen mohammedanischen Sultan wachsen.

Weit wichtiger für unsere Frage scheint mir der bisher den Gelehrten verborgengebliebene Brief ([1]) der Florenzer Staatskanzlei vom 6. März 1441 an den Florentiner in Aethiopien Antonio de Gualcellis. Das Schreiben lautet also:

Antonio de Gualcellis in Ethiopia commoranti.

Con grandissimo piacere et allegrezza habbiamo sentito come tu se' nelle parti di Ethiopia et per tua virtù et induxtria ai buona gratia et buona conditione apresso di cotesto excellentissimo et serenissimo re et signore. Della qual cosa pre(n)diamo singular letitia et contentamento pro honore et gloria della nostra città.

Iscade al presente che certi valentissimi religiosi di coteste parti di Ethiopia sono stati in questa nostra città di Firenze nella quale hanno trovato il Santissimo et Beatissimo Papa Eugenio con li suoi riverendissimi Cardinali, peroche fa residentia, et apresso la Sanctità di detto Papa Eugenio hanno tractato et conchiuso molti articuli appartenenti alla fede cristiana.

Et hora i prefati religiosi ritornano di costà nella patria et haveranno a riferire a cotesto excellentissimo re e signore quanto hanno facto et quanto bisogna fare per la fede et unione de christiani.

Per la qual cosa vogliamo et confortianti che tu presti ogni favore et ogni opera possibile a questo tanto bene acciò ne seguiti la gloria del detto re, il buon merito tuo appresso di Dio. Et ancora a noi ne farai a piacere singulare.

Sappiamo chel Papa ti scrive et conforta a questa medesima operatione.

Dali prefati religiosi apportatori della presente lettera poterai esser informato deile particularità intorno al bisogno. Et anche poterai sentire novelle della città nostra.

Attendi virtuosamente ad acquistar honore pro te et per la patria.

Datum Florentie die VI martii MCCCCXLI.

Zur Erläuterung dieses Briefes sei folgendes bemerkt. Das Wort *Ethiopia* ist im engen Sinn aufzufassen, als Bezeich-

([1]) Florenz, Biblioteca Centrale, Codex Panciat. 148, 173v-174r.

nung eines von Aegypten klar unterschiedenenen Landes. Denn auch dem florentinischen Kanzler Leonhard Aretinus, der im Namen seiner Regierung das Schreiben ausgestellt hat, war bekannt, dass der Herrscher Aegyptens ein Mohammedaner, der Negus Aethiopiens aber ein Christ war. Wie hätte er sonst seinem Landsmann Anton de Gualcellis berichtet, dass die in ihre Heimat zurückkehrenden Mönche ihrem Herrscher darlegen werden, was sie auf dem Konzil in Florenz getan hätten und was zu tun wäre, « für den Glauben und die Einigung der Christen (per la fede et unione de christiani) » ?

Der Briefempfänger wird als einflussreich beim äthiopischen König bezeichnet. Er wird aufgefordert. den äthiopischen Mönchen, den Ueberbringern des Briefes, jegliche Unterstützung zu gewähren. Diese hätten, so sagt das Schreiben, auf dem Konzil mit dem Papst « verhandelt und mehrere Artikel, die sich auf den Glauben beziehen, (offenbare Anspielung auf die Bulle *Cantate Domino*), vereinbart ». Ja der Papst selber werde ihm in demselben Sinn schreiben.

Gerne würde man über Antonio de Gualcellis und über den Brief Eugens IV. an ihn näheres erfahren. Aber meine Nachforschungen in dieser Hinsicht blieben erfolglos. Jedoch kann ich darauf hinweisen, dass die Beziehung dieses Florentiners zu Aethiopien und zum Negus keine vereinzelte Tatsache ist. Es sei daran erinnert, dass der florentiner Kaufmann Antonio Bartoli vom äthiopischen Kaiser 1402 an die Regierung Venedigs gesandt wurde. Seit 1434 stand der Italiener Francesco Brancaleone (1) in den Diensten des Negus als Maler und Architekt. Die franziskanische Missionsfahrt ins äthiopische Reich 1480-1483 traf dort mehrere Europäer, darunter (2) « Miser Gabriel Napolitano, Miser Jacomo di Garzoni Venitiano, Miser Pietro da Monte de Venetia,... Miser Joane da Fiesco Zenovese ». Ueber den Besuch des italienischen Pilgers Nikolaus da Martoni in Begleitung seines Dol-

(1) Somigli LXXIX.

(2) Francesco Suriano, (edizione di Girolamo Golubovich), *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*. Milano 1900. 86. — Die Abhandlung ist am Ende des XV. Jahrhunderts verfasst; Suriano verdankte seinen Bericht dem Batista da Imola, der diese ersten franziskanischen Missionare Abessiniens begleitete; vgl. die Einführung S. XXXVII.

metschers, des Florentiners Anton Zocto, beim koptischen Patriarchen in Kairo 1394 ist eine anschauliche Schilderung im Reisebericht Martonis (1) erhalten.

Vielleicht steht im Zusammenhang mit dem Brief des Papstes Eugen IV. an den Florentiner in Aethiopien, Antonio de Gualcellis, eine Stelle im Schreiben des gleichen Papstes vom 26. April 1442, worin er das Konzil von Florenz nach Rom verlegt. Wir lesen darin (2):

Vidimus enim nostris temporibus Graecos, Armenos, Iacobitas et alios pene populos innumerabiles, quorum nonnulli quingentorum pene, quidam vero septingentorum annorum curriculo a ritu et sancta Romanae ecclesiae doctrina dissidentes extiterunt, in hoc sacro concilio per Dei clemenciam sub una divina veritatis lege nobiscum coniunctos ac nos tanquam verum Christi vicarium et Petri successorem ac universalis ecclesiae pastorem debita reverencia fuisse complexos.

Verum cum Salvatoris nostri benignitas mensuram non habeat, ut continuo hiis potissimum experimur temporibus, qui ad christiani populi et sui corporis mistici unitatem actus moderatur, pro qua et ipse oravit (3): « Volo, pater, ut unum sint, quemadmodum et nos unum sumus », ex infinita ipsius clemencia nostris eciam temporibus concessum esse dignoscitur, ut carissimi in Christo filii nostri Zare Iacob, regis Aethiopiae, quem vulgo Presbiterum Iohannem appellant, divina, ut confidimus, inspiracione excitati, cui plurimi reges et innumerabiles pene populi subiecti sunt, oratores plena potestate suffultos ad suscipiendum in hoc sacrosancto concilio orthodoxae fidei doctrinam, a qua in plerisque articulis aberrant, ad nos venturos expectemus.

Cumque nos ad confovendum et accelerandum tam sanctum tamque divinum et toti christianitati necessarium propositum nuncios et oratores misimus, quorum fervor in hoc sancto opere maximus sit et auctoritas apud praefatum potentissimum regem non mediocris...

Besonders sei auf die letzten Sätze dieser Stelle hingewiesen. Denn aus diesen geht deutlich hervor, dass der Papst nach der Verkündigung der Bulle *Cantate Domino* (4 Febr.

(1) Veröffentlicht in *Revue de l'Orient Latin* 3 (1895) 598-600.

(2) Ioannes De Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, liber 18, caput 11, in *Concilium Basiliense*. Scriptores. Tomi tertii pars prior. Vindobonae 1886. 992.

(3) Vgl. Joh. 17, 11.

1442) eine Gesandtschaft des äthiopischen Königs erwartet, eine zweite, da er die zum Florenzer Konzil eingetroffenen Kopten und Aethiopier als Gesandte des äthiopischen Herrschers aufgefasst hat. Ferner spricht der Papst von einer neuen Gesandtschaft, die er nach Aethiopien entboten habe. Vielleicht übertrug der Papst diese Sendung, wenn nicht ausschliesslich, auch dem bereits in Aethiopien sich befindenden Antonio de Gualcellis, jedoch in Verbindung mit den zurückkehrenden Orientalen. Denn im Brief des Papstes kommt eine ähnliche Redewendung wie im Schreiben der Florenzer Staatskanzlei vor:

per tua virtù et induxtria ai buona gratia et buona conditione apresso di cotesto excellentissimo et serenissimo re et signore

nuncios et oratores misimus, quorum fervor in hoc sancto opere maximus sit et auctoritas apud praefatum potentissimum regem non mediocris.

Man beachte auch den Satz: « haveranno a riferire a cotesto excellentissimo re ».

* * *

Am Schluss unserer Untersuchung angelangt, wollen wir noch ein kurzes Wort über den Eindruck sagen, den das Ereignis der Kircheneinigung vom 4. Februar 1442 und die damit zusammenhängenden Begebenheiten auf die damalige humanistisch gerichtete Geisteswelt gemacht haben. Biondo Flavio widmet in seinem Geschichtswerk *Historiae ab inclinatione Romanorum* fast acht Seiten in Grossoktav diesen Dingen. Poggio Bracciolini nimmt aus dem Zusammentreffen mit dem berühmten Orientwanderer Nicolò de' Conti (1), der mit dem Franziskaner Albert die Reise von Kairo nach Florenz gemacht hatte, den Anlass zu den Schilderungen über Indien (und Aethiopien) usw. in seinem Buch *De varietate fortunae*. Cyriaco d'Ancona (2) richtet an Papst Eugen IV. am 18. Okto-

(1) Dieser Italiener, zum Mohammedismus abgefallen, wurde in Kairo durch Albert von Sarteano bekehrt. Vgl. SOMIGLI LIII; Mario LONGHENA, *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti ecc.* Milano 1929.

(2) Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*³. Berlin 1893. 278, Anmerkung 1.

ber 1441 und an Cosimo de Medici am 15. November eine Denkschrift, worin er um Unterstützung seines Planes bittet, eine Reise an den Hof des äthiopischen Kaisers anzutreten. Georg von Trapezunt (1) widmet dem Bischof von Grosswardein Johann (de Dominis) eine bisher unbekannte lateinische Abhandlung *de adventu legatorum ex Aethiopia et de antichristi temporibus*. Sie schliesst (27r) also: Vale felix. Ex Florencia quintodecimo kalendas octobris 1441. Hierin heisst es (20v-21v):

« Excitavit deus Aethiepum (!) regem, et misit ad pedes sanctissimi pontificis Eugenii quarti legatos offerentes ei et per eum ecclesiae Romanae regem, filios eius et ipsum regnum, quod per universam Aethiopiam patens amplissimum atque potentissimum est; affui, vidi et audivi; divina omnia fuerunt, quae retulerunt... Consimilia vero Iacobitarum legatus triduo ante dixerat. Nam ab eis quoque legatus ad pedes domini nostri missus Florentiam tandem pervenit. A quibus haec aliaque huiusmodi cum dicerentur, qui (2) aderant, a lacrimis sibi temperare non poterant. Ego vero eciam nunc lacrimis confundor, cum michi in mentem veniat alienigenas gentes, in alio orbe natos reges ac principes pontifici Romano, cui numquam fere subditi erant, sponte se ipsos subdere, eos vero, qui circa Ytaliam sunt vel eciam ipsam Ytaliam colunt, iugum ecclesiae recusare ».

Jean Germain, Bischof von Chalon-sur-Saône, spricht (3) in seiner Kreuzzugsrede an den französischen König Karl VII. im Jahr 1452: « nagueres ou concille de Florence, soubz pape Eugene le quart, a esté osté la division qui longuement avoit duré entre l'Eglise latine et la grece, et sont maintenant tous uniz, et ont chanté le Credo selon l'addition du consile de Vienne. Et à ce ont consentu l'empereur de Constantinoble, le patriarche dudit lieu, l'empereur de Trapezonde, les Armenins, les Jacobites d'Ethiopie, ceux de Russye, prebstre Jehan pour les Indes, et tous ont cryé: Vive Jhesucrist et sa loy! ».

(1) Vaticanus lat. 6845, 19r-27r.

(2) que *Ms.*

(3) Ch. Scheffer, *Le discours du voyage d'oultremer au très victorieux roi Charle VII, prononcé, en 1452, par Jean Germain; évêque de Chalon*, in *Revue de L'Orient Latin* 3 (1895) 330.

Kardinal Bessarion, der die Bulle *Cantate Domino* unterschrieben hat, schrieb [1] später im Vorwort zu einem Werk des Georg von Trapezunt, das dem Papst Eugen IV. gewidmet wurde, die Worte: « Iacobitarum gentes venerunt, ut fidei veritatem per Te doceantur. Tu et excitasti Aethiopes, quorum innumerabilis numerus est atque inexpugnabile potentissimumque imperium, et adhuc vigilas, ut ad fidem catholicam eos allicias ».

Antonio Averulino [2] (= Filarete), der mit Ghiberti am berühmtem Portal von S. Giovanni in Florenz im Jahr 1433 gearbeitet hatte und zwölf Jahre (1433-1445) lang zu Rom mit dem Bronze-Portal der Peterskirche beschäftigt war, stellte hier zwei Begebenheiten dar, die mit den Kopten und Abessiniern Beziehungen haben: 1. die Ankunft dieser Orientalen in Rom, 9. (oder 10.) Oktober 1441: 2. die Ueberreichung der Bulle *Cantate Domino* an den koptischen Abt Andreas, 4. Februar 1442.

Aldo Manuzio schrieb für das Grabmal des Papstes Eugen IV. (heute in S. Salvatore in Lauro; das Denkmal ist eine Schöpfung des Bildhauers Isaias von Pisa) die schönen Verse [3], die an die Krönung des Kaisers Sigismund durch den Papst Eugen IV. erinnern, an die Huldigung des byzantinischen Kaisers Johann VIII. vor Eugen IV., an die kirchli-

[1] Text des Vorwortes bei Henri Vast, *Le cardinal Bessarion*. Paris 1878. 450-452; das Zitat S. 451.

[2] Auch in den heute verschwundenen Schnitzereien des Dominikaners Antonio Michele da Viterbo, die an den Holztüren der alten Peterskirche angebracht waren, fand sich dargestellt « l'entrata dell'Ambasciatore del Re d'Ethiopia » Vgl. Cerulli, Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze, S. 16 (S. 362 der Rendiconti).

[3] Wie und warum diese Inschrift durch eine andere lateinische Inschrift, die heute am Grabmal sich findet, ersetzt worden ist, bleibt noch zu erforschen. Vgl. Cerulli, in *Africa Italiana* 5 (1933) 78.

[4] Man vergleiche damit die Worte des Papstes Eugen IV. im Brief an den Apostolischen Legaten Markus, lat. Patriarchen von Alexandrien, 1. Januar 1445:

« Nam cum facta communibus expensis et diutinis laboribus unione orientalis cum ecclesia occidentali, reductisque ad sanctum fidei cultum Armenis, Iacobitis, Nestorianis, Georgianis, et aliis plerisque populis; data quoque sincerae fidei norma Aethiopibus primo et postmodum regi Bosnae ». Raynaldus, ad annum 1445, n. 19.

che Einigung der Griechen, Armenier, « Aethiopier, Syrer, Araber, Inder »:

ISTIUS ANTE SACROS SE PRAEBUIT ALTER AB ORTU
ALTER AB OCCASU CAESAR UTERQUE PEDES.
ALTER UT ACCIPIAT FIDEI DOCUMENTA LATINAE
ALTER UT AURATO CINGAT HONORE CAPUT.
QUO DUCE ET ARMENI GRAIORUM EXEMPLA SECUTI
ROMANAM AGNORUNT AETHIOPESQUE FIDEM.
INDE SYRI ARABES MUNDIQUE E FINIBUS INDI
MAGNA SED HAEC ANIMO CUNCTA MINORA SUO.

Rom, Epiphanie 1942.

GEORG HOFMANN S. J.

Timotheus II. (1318-32), Ueber "die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse„

Timotheus II. war nestorianischer Patriarch von 1318-1332. Sein Hauptwerk ist das *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*. Er fasst in dieser Schrift noch einmal die Tradition der nestorianischen Kirche bezüglich der Geheimnisse zusammen, bevor diese Kirche in die dunkle Verfallsperiode eintritt. Der für Liturgie-und Dogmengeschichte hochbedeutsame Traktat ist bisher noch nicht veröffentlicht. Die Kapitelüberschriften, kurze Auszüge und Hinweise finden sich bei Joseph Simon Assemani in der *Bibliotheca Orientalis* (¹) und in seinem Katalog der syrischen Handschriften der Vaticana (²). Wir beschränken uns hier darauf, die in diesem Traktat enthaltene Doktrin darzustellen. Fragen der Liturgie behandeln wir nur, insoweit sie für die Lehre von Bedeutung sind.

Timotheus hat in seinem Werk, wie er selbst einmal sagt, zusammengetragen, was « unsere göttlichen Lehrer vollkommen in Heiligkeit aus der heiligen Ueberlieferung auf göttliche Weise gelernt haben... und was sie in ihren heiligen Büchern uns überliefert haben » (³). Die Schrift ist gerichtet an einen Priester und Mönch Barsauma, der den Timotheus um Unterweisung in der echten Tradition der Väter über die Geheimnisse gebeten hatte. Das Werk ist nicht bloss eine Liturgieerklärung wie die *Expositio officiorum Ecclesiae* eines anonymen Verfassers aus dem 9. Jahrhundert (⁴) und

(¹) B. O. III, 1, p. 572-79 ; vgl. auch III, 2, p. 256 ff.

(²) III, p. 281-87.

(³) Vat. Syr. 151, Kapitel IV, Abteilung 16, fol. 123 v.

(⁴) *Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae, Georgio Arbelensi vulgo adscripta.* Interpretatus est R. H. CONNOLLY O. S. B. 2 Bände, Rom 1913/15 (CSCO Script. Syri., Ser. II, t. 91, 92).

auch nicht bloss liturgische Kasuistik wie etwa die von van Unnik veröffentlichten *Fragen über den Dienst des Altares* (1). Es handelt systematisch über die sieben Geheimnisse der Kirche. Timotheus zeigt mehr kritischen Sinn als andere nestorianische Autoren. Törichte Legenden wie die über das *fermentum* der Eucharistie und der Taufe lässt er beiseite. Sein Traktat steht in der nestorianischen Literatur wohl einzig da. Ebedjesu hat nur in einigen kurzen Kapiteln seines theologischen Hauptwerkes, des *Buches der Perle* über die Sakramente gehandelt (2). Der Traktat des Timotheus hat weite Verbreitung gefunden, bis nach Indien hin. Unter den auf der Synode von Diamper 1599 verbrannten häretischen Schriften war auch das *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*.

Timotheus hat seinen Traktat nicht völlig selbständig geschaffen, er steht auf den Schultern der anderen. In seinen Ideen ist er stark abhängig von Theodor von Mopsuestia. Er ist auch bei Nicht-Nestorianern in die Schule gegangen. Insbesondere hat er das *Buch der Leuchte des Heiligtums* des Jakobiten Bar Hebraeus weidlich ausgeschrieben, ohne ihn je zu nennen. Da fand er einen fertigen Sakramententraktat vor (3). Was nestorianische Autoren angeht, ist er, so weit wir feststellen konnten, in manchem abhängig vom anonymen Verfasser der *Expositio officiorum Ecclesiae* und von dem Autor der *Fragen über den Dienst des Altares, über die Taufe, die Weihe und die Ehe*, der nach van Unnik Išoʿyahb IV. (1020-25) wäre (4). Einige Uebereinstimmungen mit Timotheus finden wir auch in der Liturgieerklärung des Ebedjesu in sei-

(1) W. C. VAN UNNIK, *Nestorian questions on the administration of the eucharist, by Išo'yabh IV.* Haarlem 1937.

(2) EBEDIESU, *Liber Margaritae,* Tractatus IV. A. MAIUS, *Scriptorum veterum nova collectio,* Tomus X, 2, p. 329-35 (Text) 355-61 (Uebersetzung).

(3) *Fundamentum VI,* Kapitel 1-2, Vat. Syr. 168, fol. 189 v-202 r.

(4) VAN UNNIK, a. a. O. S. 89. Er schrieb um 1010. van Unnik hat nur die *Fragen über den Dienst des Altares* veröffentlicht. Diese und die *Fragen über die Taufe, die Weihe und die Ehe* finden sich im Codex Vat. Syr. 150, N° 1-4, f. 1-93. Dieser Codex ist in schlechtem Zustand, vielfach nur sehr schwer lesbar. Zum grossen Teil das gleiche enthält auch der Codex 93 des chaldäischen Klosters Notre Dame des Semences (geschrieben 1683). Eine Kopie von Teilen dieser Handschrift ist im Besitz von J. M. Vosté O. P., der sie mir in dankenswerter Weise zur Verfügung stellte. So wurde mir die Entzifferung der vatikanischen Handschrift wesentlich erleichtert.

nem *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* (1). Die Abhängigkeit von Bar Hebraeus ist weitaus die stärkste, sie geht bis zur fast wörtlichen Uebernahme zahlreicher Abschnitte. Dies ist ja bei syrischen Autoren nichts Ungewöhnliches. Wir erinnern nur daran, dass der Liturgiekommentar des Bar Ṣalibi zum grössten Teil ein Plagiat des Kommentars des Bar Kepha ist. In der Inhaltsübersicht, die wir S. 43-49 geben, ist auf die Quellen, aus denen Timotheus schöpft, jeweils verwiesen. Er hat sich nicht immer die Mühe gegeben, etwaige Widersprüche seiner verschiedenen Quellen auszugleichen. Auf dergleichen Unstimmigkeiten werden wir im Laufe der Abhandlung zu sprechen kommen (S. 92-93).

Welche Autoren zitiert Timotheus namentlich? Besonders häufig beruft er sich auf Ps.-Dionysius, fast ausnahmslos in Abschnitten, in denen er von Bar Hebraeus abhängig ist. (2). Die Bekanntschaft mit dem Pseudo-Areopagiten ist also mehr eine indirekte (3). Ephrem, Theodor von Mopsuestia, Ḥenanišoᶜ (9 Jahrh.). Išoᶜyahb (wohl III. 650-58) (4) und Narsai (5. Jahrh.) werden hie und da genannt. Timotheus erwähnt eine Verschiedenheit der Ansicht zwischen dem Katholikos Mari (II. 987-99) und Georg, dem Metropoliten von Assyrien

(1) Mar ᶜAbdišoᶜ *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, Lib. I, Tract. III, caput V. Latine interpr. est: J. M. Vosté O. P. (*S. Congr. per la Chiesa Or. Codif. can. or. Fonti*, Serie II, fasc. XV) p. 93-103. Die im Codex Vat. Borg. Syr. 88, pag. 392-402 dem Ebedjesu zugeschriebene Liturgieerklärung ist, wie A. Scher mit Recht vermutet (vergl. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, S. 324, Anm. 5) mit der des *Ordo iud.* identisch.

(2) Vat. Syr. 151, Kap. 1, Abteilung 2, f. 8 v; I, 3, f. 10 v; I, 4, f. 12 v; V, 2, f. 124 v; VI, 2, f. 129 v; 130 r; VII, 2, f. 141 r.

(3) Nach van Unnik (a. a. O. S. 61/62 Anm. 4) war Dionysius zwar in der nestorianischen Kirche bekannt, hatte aber keinen grossen Einfluss auf die Erklärung der Liturgie. In solchem Zusammenhang wird er nie zitiert.

(4) Van Unnik sagt (S. 127, Anm. 1) Timotheus zitiere den Išoᶜyahb III. nicht, er erwähne vielmehr Išoᶜyahb I. (581-96). Timotheus nennt einen Katholikos Išoᶜyahb an zwei Stellen: Im 15. Abschnitt des vierten Kapitels wird gesagt, dass Išoᶜyahb befohlen habe, die Liturgie zur dritten Stunde zu beginnen, (f. 99 r). Der Text ist aus der *Expositio officiorum Ecclesiae* des Anonymus entlehnt (II. Band, S. 6). Hier ist ohne Zweifel Išoᶜyahb III. gemeint, auf den der Anonymus ständig verweist. Ferner wird Išoᶜyahb erwähnt im 16. Abschnitt des vierten Kapitels, wo es sich um eine Kontroverse über die Bezeichnungen in der Liturgie handelt (f. 120 r). Auch hier dürfte es sich um den Reformator der Liturgie, Išoᶜyahb III. handeln.

(= Georg von Arbela † 987) über die Art und Weise der Bezeichnung bei den Weihen. Ein Katholikos Johannes (wahrscheinlich VI. 1001-11) hielt es in dieser Sache mit dem Katholikos Mari (1). Bei Behandlung der Bezeichnungen in der Liturgie bespricht Timotheus die verschiedenen Ansichten der Autoren hierüber. Hier werden genannt die Patriarchen Abraham (II. 837-850, oder III. 905-37), Emmanuel (938-60), Išoʿyahb (III. 650-58), Ṣliba-Zka (714-28) und Išoʿ Bar Nun (823-28).

Der Traktat des Timotheus ist uns in fünf Handschriften erhalten: Hdschr. 84 der chaldäischen erzbischöflichen Residenz in Seert, Hdschr. 40 des chaldäischen Klosters Notre-Dame des Semences (Abschr. der vorigen), Hdschr. 142 des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, Mingana Syr. 13 und Vatic. Syr. 151 (aus dem Jahre 1613). Der Zeitverhältnisse wegen war uns leider nur die vatikanische Handschrift zugänglich.

Inhaltsübersicht des Codex Vatican. Syr. 151 (2).

Einleitung fol. 1 v-4 v, vgl. S. 54. 55. 79. 88.

I. *Kapitel: Das Priestertum.* 4 v-28 r.

1. Die Erhabenheit des Priestertums, sein Ursprung von Christus her, seine Macht. 4 v-8 r, vgl. S. 53. 63. 64. 68. 70. 71. 74. 82. 84. 89.

2. Definitionen des Priestertums. 8 r-10 r (3), vgl. S. 52. 63. 69. 70.

3. Die Arten des Priestertums: himmlisches, gesetzliches, kirchliches. 10 r-11 v (4), vgl. S. 53. 68.

4. Die drei Rangstufen: Diakon (Reiniger), Priester (Erleuchter), Bischof (Vollender). 11 v-13 v (5), vgl. S. 69. 70.

(1) Aus dem Paralleltext in den *Fragen über die Taufe und die Weihen*, Vat. Syr. 150 N° III, f. 60 v-61 v (ins Englische übersetzt bei VAN UNNIK, S. 80-81) ergibt sich dass Mari und Georg Zeitgenossen waren und dass Mari dem Katholikos ʿAbdišoʿ im Amte folgte. Der Katholikos Johannes wurde von Mari zum Bischof geweiht und folgte deshalb aus Pietät seiner Ansicht. Wahrscheinlich ist er der unmittelbare Nachfolger des Mari: Johannes VI. (1001-11).

(2) Wir geben hier nicht die wörtlichen Kapitelüberschriften (diese siehe bei ASSEMANI a. a. O.) sondern wir deuten in möglichst kurzen Worten den Inhalt der einzelnen Abschnitte an. Es wird auf die Seiten der Abhandlung verwiesen, wo über die einzelnen Abteilungen mehr zu finden ist.

(3) vergl. BAR HEBRAEUS, *Candelaber* VI. Fund. Kap. I, 1, f. 189 v-190 r.

(4) vergl. ebenda f. 190 r-v.

(5) vergl. BAR HEBR. VI. Fund. Kap. I, 2, f. 190 v-191 r.

5. Ablehnung der Einteilung in neun Rangstufen. 13 v-15 r (1), vgl. S. 56. 69.

6. Weitergabe des Priestertums nicht durch Vererbung wie im Alten Testament, sondern durch Handauflegung 15r-18r, vgl. S. 68. 78.

7. Notwendigkeit der Handauflegung zur Gültigkeit der priesterlichen Funktionen. 18 r-21 v, vgl. S. 53. 68. 70.

8. Beschreibung der Bischofsweihe. 21 v-22 v (2).

9. Beschreibung der Priesterweihe. 22 v-23 r (3).

10. Beschreibung der Diakonatsweihe. 23 r-v (4).

11. Einsetzung der drei Rangstufen durch Christus. 23 v-24 r, vgl. S. 54.

12. Kontroverse über die Art und Weise der Bezeichnungen bei den Weihen. 24 r-28 r (5), vgl. S. 64 ff. 69.

II. *Kapitel: Die Kirchweihe.* 28 r-46 r.

1. In den Altarraum darf nur eintreten, wer die Handauflegung empfangen hat, in die Kirche nur, wer getauft ist. 28 r-29 v (6), vgl. S. 70.

2. Die Oelweihe (für die Bezeichnung des Altares), ihre Bedeutung und ihr Vorbild im Alten Testament. 29 v (7).

3. Beschreibung der Oelweihe. 29 v-31 r, vgl. S. 61.

4. Beschreibung der Bezeichnungen und der Stillgebete der Oelweihe. 31 r-43 v, vgl. S. 61. 70.

5. Beschreibung der Altarweihe; warum mit Oel; die verschiedenen Bezeichnungen. 34 v-37 r.

6. Die zwei Bezeichnungen im Allerheiligsten. 37 v-40 r, vgl. S. 71.

7. Antwort auf den Einwand: warum Wiederholung der Altarweihe im Falle der Entweihung, wo es doch keine Wiederweihe der Priester gibt. 40 r-46 r, vgl. S. 65. 68. 70. 71.

III. *Kapitel: Die Taufe.* 46 r-83 r.

1. Wirkung der Taufe. 46 v (8), vgl. S. 77.

(1) vergl. *Anonymi auctoris Expositio offic. Eccl.* I, p. 113; BAR HEBR. VI. Fund. Kap. I, 2, f. 191 v-192 r.

(2) vgl. BAR HEBR. II, 1, f. 192 v.

(3) vgl. ebenda.

(4) vgl. ebenda 193 r.

(5) vgl. *Fragen über die Taufe und die Weihen,* Vat. Syr. 150 N° 3, f. 59 ff; VAN UNNIK S. 80 ff.

(6) vgl. ANONYMUS, I, p. 120.

(7) vgl. ANONYMUS II, p. 113.

(8) vgl. BAR HEBR. II, 3, f. 196 r-v.

2. Ihre Namen: Taufe, Erleuchtung, Wiedergeburt. 46 v-47 r ([1]), vgl. S. 74. 77.

3. Ihre Materie: zusammengesetzt aus Wasser und Geist; Wirkungen des Geistes; Symbolismus des Wassers. 47 r-48 v ([2]), vgl. S. 58. 60. 61. 63. 74.

4. Die acht Arten der Taufe. 48 v-49 r ([3]), vgl. S. 71.

5. Warum in den Kanones der Apostel nur eine Bestimmung über die Materie der Eucharistie, nicht aber über die der Taufe, obwohl beide vom Herrn überliefert sind? 49 r-49 v ([4]), vgl. S. 54. 61. 79.

6. Die für die Taufe notwendigen Dinge. 49 v-50 r, vgl. S. 63. 66. 72. 73. 78.

7. Weshalb zuerst die Oelweihe und dann die Wasserweihe; Begründung dieser Reihenfolge und der Bezeichnung des Wassers mit dem Oel aus dem Symbolismus? 50 r-51 v, vgl. S. 56. 61. 72. 73.

8. Warum Weihe des neuen Oeles, wo doch altes vorhanden? Begründung aus dem Symbolismus des Oeles. 51 v-53 r, vgl. S. 61. 74. 77.

9. Das Oel symbolisiert den Hl. Geist wie auch im Alten Testament. 53 r-54 v, vgl. S. 73.

10. Das alte Oel nicht abgeleitet vom Oel des alten Bundes. Beweis dafür aus den liturgischen Gebeten. 54 v-56 r.

11. Weihe und Ueberlieferung des Oeles durch die Apostel, ihre Gründe dafür. 56 r-61 r, vgl. S. 54. 56. 59. 60. 63. 72. 73.

12. Warum gerade Oel? Begründung aus der Tradition des Alten Testamentes und aus dem passenden Symbolismus des Oeles. 61 r-64 r, vgl. S. 60. 73. 87.

13. Warum gerade Olivenöl? Weil es Symbol der vierfachen Wirkung der Taufe ist. 64 r-66 r, vgl. S. 54. 58. 75.

14. Die Bezeichnung zur Unterscheidung von den Ungläubigen und zum Zeichen der Zugehörigkeit zum Herrn. 66 r-v, vgl. S. 66.

15. Die dreifache Bezeichnung der Taufe, ihr Symbolismus. 66 v-67 v, vgl. S. 74. 78. 91.

16. Eingehende Beschreibung der Art und Weise der drei Bezeichnungen und der Bedeutung der Einzelheiten. 67 v-75 r ([5]), vgl. S. 57. 58. 62. 65. 71. 75. 77. 91.

([1]) vgl. ebenda 196 v.

([2]) vgl. ebenda.

([3]) vgl. ebenda 196 v-197 r.

([4]) vgl. Ebedjesu, *Coll. Can. Synodicorum*. Mai X, p. 9, Can. 3 Apostolorum.

([5]) vgl. *Fragen über die Taufe*. Vat. Syr. 150, N° 2, f. 41 r-v.

17. Die Taufpaten und die Exorzisten; Beschreibung der Taufriten und ihre Deutung. 75 r-77 r (1), vgl. S. 60. 64. 74. 76. 91.

18. Die Bedeutung der Kleider der Täuflinge und des Priesters; Beschreibung und Deutung der Zeremonien nach der Taufe. 77 r-78 v (2), vgl. S. 58. 64. 92.

19. Warum alle Bezeichnungen aus demselben Horn? Begründung aus den Vorbildern des Alten Testaments. 78 v-80 v (3), vgl. S. 91. 92.

20. Der Sinn der Kindertaufe. 80 v-81 v, vgl. S. 76.

21. Einmaligkeit der Taufe; Begründung aus dem Symbolismus. 81 v-83 r, vgl. S. 71. 74. 78. 91.

IV. *Kapitel: Die heiligen Geheimnisse des Leibes und des Blutes.* 83 r-124 r.

1. Teilnahme an Gott durch die Eucharistie, die nicht von Natur, sondern durch Gnade Leib und Blut ist. 83 r-84 r (4), vgl. S. 50. 82.

2. Die Namen der Eucharistie: σύναξις, Kommunion, Opfergabe, Geheimnis, Konsekration. 84 r-v (5), vgl. S. 60. 78. 84.

3. Brot und Wein nicht von Natur Leib und Blut. Sie werden so genannt wegen der Gnade des Geistes. 84 v-85 r (6), vgl. S. 51. 82.

4. Die Gnade des Geistes verborgen aber unzweifelhaft. 85 r-86 v. vgl. S. 57. 62. 64. 81.

5. Die geistige Speise der Unsterblichkeit in der Eucharistie nicht gegen das Verbot des Gesetzes, Leib und Blut zu sich zu nehmen. 86 v-89 v, vgl. S. 50. 57. 60. 78. 81. 84.

6. Der eucharistische Leib des Herrn und der Leib im Himmel nur ein Leib, wenn auch verschieden in der Wesenheit. 89 v-92 r, vgl. S. 57. 81. 83. 85.

7. Notwendigkeit der Kommunion nach der Taufe begründet aus dem Symbolismus. 92 r-93 v, vgl. S. 58.

8. Warum gerade Brot und Wein? Begründung vor allem aus den Vorbildern des Alten Testamentes und dem passenden Symbolismus. 93 v-95 r.

9. Die Nüchternheit vor dem Nehmen der Geheimnisse aus Ehrfurcht. 95 r (7).

(1) vgl. ANONYMUS II, p. 91.
(2) vgl. ebenda 93.
(3) vgl. ebenda 96. 98.
(4) vgl. BAR HEBR. II, 4, f. 197 v.
(5) vgl. ebenda 197 v-198 r.
(6) vgl. ebenda 198 r.
(7) vgl. BAR HEBR. II, 4, f. 198 r.

10. Der Herr selbst nahm die Eucharistie; Begründung aus Worten des Herrn und aus Väterzeugnissen. 95 r-96 r (1), vgl. S. 51.

11. Die Azymenfrage; Wein gemischt oder ungemischt? Symbolische Deutung der Zusammensetzung des Brotes. 96 r-97 r (2), vgl. S. 54. 79. 80.

12. Leib und Blut werden zusammen geweiht im Unterschied zu Oel und Wasser der Taufe, weil sie Symbol des Opfertodes Christi sind. 97 r-v, vgl. S. 80.

13. Beschreibung der fünf Teile der Liturgie. 94 v-98 v (3).

14. Die liturgischen Gebete an den Vater gerichtet. 98 v.-99 r (4).

15. Symbolische Deutung der Einzelheiten: der Gebete, Zeremonien und Gewänder. 99 r-119 v (5), vgl. S. 49. 50. 56-58. 60. 62. 68. 70. 72. 78-81. 84. 85. 87. 89. 90.

16. Die Dreizahl der Bezeichnungen bei allen Geheimnissen; die verschiedenen Lehrmeinungen über das Wie der Bezeichnungen bei Eucharistie, Taufe und Oelweihe. 119 v-124 r (6), vgl. S. 51. 54. 62. 65. 66. 72. 80. 84. 93.

V. *Kapitel: Die Mönchsweihe.* 124 r-128 v.

1. Die Mönchsweihe, der Begräbnisritus und die Ehe nur Geheimnisse zweiten Ranges. 124 r-v, vgl. S. 52. 56. 86. 88.

2. Ueber die Weihe der Mönche. Der Mönch ausserhalb aller priesterlichen Rangstufen. 124 v-125 r (7), vgl. S. 85.

3. Beschreibung der Zeremonien und symbolische Deutung. 125 v-128 r (8) vgl. S. 85 ff.

4. Ueber die drei Bezeichnungen. 128 r-v. vgl. S. 86.

VI. *Kapitel: Der Begräbnisritus.* 128 v-139 v.

1. Unterschied des Todes der Gläubigen und der Ungläubigen. 128 v-129 v (9).

2. Die Gläubigen werden nicht mehr in der Kirche begraben wie zur Zeit der Apostel, weil es wegen der grossen Zahl nicht mehr möglich ist. 129 r-130 v (10).

(1) vgl. ebenda 198 v.
(2) vgl. ebenda.
(3) vgl. ebenda 199 r.
(4) vgl. ebenda.
(5) vgl. ANONYMUS II, p. 5-6; EBEDJESU, *Ordo iudiciorum* Lib. I, Tract. III, Cap. v, p. 93-103.
(6) *Fragen über die Taufe,* Vat. Syr. 150, N⁰ 2, f. 42 r-v.
(7) vgl. BAR HEBR. II, 1, f. 193 v-194 r.
(8) vgl. ebenda 194 r-v.
(9) vgl. BAR HEBR. II, 5, f. 200 r. (10) vgl. ebenda 200 r-v.

3. Sinn der Gesänge und Lesungen für die Verstorbenen: Lob Gottes und Erbauung der Gläubigen. 130 v-131 r, vgl. S. 88.

4. Mönche und Laien dürfen jetzt (zum Unterschied von früher) zu ihrer Erbauung an dem Offizium für die Toten teilnehmen. 131 r-v, vgl. S. 86.

5. Der Friedenskuss, der den Toten gegeben wird, 132r.

6. Inwiefern die Gebete den verstorbenen Gläubigen nützen; den Ungläubigen nützen sie nichts. 132r-133v ([1]), vgl. S. 87. 88.

7. Inwiefern das Gebet den Verstorbenen nützt, obwohl jedem nach seinen Werken vergolten wird. Das Opfer Christi entsühnt auch die Verstorbenen. 133v-136r ([2]), vgl. S. 88.

8. Den Reichen, die ihr Vermögen den Armen vermachen, nützt dies nur, wenn sie auch zu Lebzeiten nach Möglichkeit Almosen gaben. 136r-137r ([3]).

9. « Kirche der Erstgeborenen » bedeutet die Gemeinde der Engel. « Schoss Abrahams usw. » bedeutet die uns bereiteten Wohnungen bei Gott zusammen mit den Erzvätern 137r ([4]).

10. Nutzen der Reliquien und der Gräber der Heiligen. 137v-138r ([5]).

11. Das Vaterunser wird nicht gebetet, weil hier um für den Toten nutzlose, irdische Dinge gebetet wird. Die Art und Weise der letzten Bezeichnung mit Staub. 138r-139v ([6]). vgl. S. 87.

VII. *Das Geheimnis der Verlobung.* 139v-150v.

1. Des Gesetz der Ehe von Gott im Paradies gegeben und von Christus bekräftigt. Heiligkeit und Notwendigkeit der Ehe. 139v-141r. vgl. S. 88.

2. Die eheliche Vereinigung Typus der Vereinigung zwischen Christus und der Kirche. 141r-144v. vgl. S. 51. 52. 88. 89.

3. Symbolische Deutung der Einzelheiten des Verlobungsritus. Sie bedeuten Dinge, die sich auf Christus und seine Kirche beziehen. 144v-147r. vgl. S. 88. 89.

4. Die zur Verlobung notwendigen Dinge. 147r-149v. vgl. S. 52. 88. 89.

(1) vgl. Bar Hebr. II, 5, f. 200 v-201 r.
(2) vgl. ebenda 201 r.
(3) vgl. ebenda 201 v.
(4) vgl. ebenda 202 r.
(5) vgl. ebenda.
(6) vgl. *Fragen über die Taufe und die Weihen,* Vat. Syr. 150, N° 3, f. 65 r-v.

5. Die verschiedenen Meinungen über die drei Bezeichnungen des Kelches. 149 r-150 v. vgl. S. 88.

Anhang:

6. Die drei Bezeichnungen der Entsühnung der Abgefallenen. Die Unterschiede bei den verschiedenen Fällen. 150 v-151 v (1). vgl. S. 89. 90.

Schluss: 151 v-152 v.

Der Lehrgehalt der Schrift.
Christologie.

Ueber die Christologie handelt Timotheus nur gelegentlich. Er folgt der bei den Nestorianern traditionellen Terminologie und spricht von zwei Hypostasen (ܩܢܘܡܐ) in Christus (2). Dass es sich hier nicht bloss um ein Wort handelt, geht daraus hervor, dass in der Trinität nach Timotheus drei Hypostasen sind (3). Auch wenn er von der Vereinigung des Wortes Gottes mit einem Sohne unseres Geschlechtes spricht, so klingt dies an echt nestorianische Ausdrucksweise an (4). Die Einheit, die zwischen Gott und Mensch in Christus besteht, wird zwar betont, erscheint aber doch als ungenügend. Christi Vereinigung mit Gott wird verglichen mit unserer Vereinigung mit Christus in der hl. Eucharistie. « Wie Gott mit ihm (Christus) vereinigt wurde, so soll auch er durch die Teilnahme an diesem Geheimnisse sich mit uns vereinigen » (5). Wie in der Erklärung des eucharistischen Geheimnisses sich die nestorianische Auffassung des Timotheus zeigt, darüber weiter unten (S. 82-83).

Aber der Nestorianismus des Timotheus scheint doch weniger schroff als etwa der des Theodor von Mopsuestia. Timotheus betont doch, dass Christus « e i n e r ist in seiner Gottheit und in seiner Menschheit (6). Der Leib Christi wird

(1) vgl. *Fragen über die Verlobung, die Ehe und hl. Liturgie,* Vat. Syr. 150, N° 4, f. 92 v.

(2) Vat. Sir. 151, Kap. IV, Abteilung 15, f. 107 r. v.

(3) IV, 15, f. 115 r.

(4) W. de Vries S. I., *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre, Or. Christ. Per.* VII (1941) 93.

(5) IV, 15, f. 112 r.

(6) IV, 15, f. 111 v.

wegen der durch den Geist gewirkten Vereinigung mit dem Worte Gottes Sohn und Herr nicht bloss genannt, sondern auch als solcher erkannt. « Dem natürlichen Leibe Christi, des Sohnes und Herrn, kam nicht von Natur die Ehre zu, dass er Sohn und Herr genannt und (als solcher) erkannt werde, sondern durch den Hl. Geist, der ihn eng (ܡܚܝܒܪܐܝܬ) vereinigt mit dem unaussprechlichen Worte Gottes » (1). Nach Theodor wird dagegen der Mensch Christus nur Sohn und Herr genannt (2). Christus ist auch in seiner Menschheit unser Herr: « Einer ist unser Herr in seiner Menschheit und in seiner Gottheit » (3).

Die Heilsbedeutung der Menschheit Christi wird von Timotheus stärker betont als von Theodor: « Er (Christus) hat Wirksamkeit und Kraft Gottes auch in der Wesenheit seines Fleisches. Er macht alles lebendig wie der Vater ihn » (4). Allerdings kommt die Kraft zu helfen, dem Leibe Christi nur durch die Verbindung mit der Gottheit zu. Hier folgt Timotheus wieder Theodor. « Unser Erlöser war nicht gemäss der Natur des Leibes imstande zu helfen, sondern durch die Kraft, die ihn angenommen hatte, half er der Welt » (5). « Ferner besass er (der Leib Christi) nicht seiner Natur nach die Kraft der Unsterblichkeit und der Unveränderlichkeit, sondern aus der Kraft des heiligen, lebendigen und unveränderlichen Geistes, von dem er nicht allein die Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit in seiner Hypostase (ܒܩܢܘܡܗ) empfing, sondern durch den er auch fähig wurde, dass er den andern an ihnen teilgebe » (6).

Christus braucht nach Timotheus keine Vervollkommnung: « Alles, was unser Herr Jesus in der Heilsordnung vollbrachte, hat er getan, nicht als ob er es nötig hätte oder damit er vervollkommnet werde, sei es durch die Taufe oder durch

(1) IV, 5, f. 87 v.

(2) Vgl. W. DE VRIES, *Der « Nestorianismus » etc.* S. 96.

(3) IV, 15, f. 99 v.

(4) IV, 1, f. 83 v; vgl. W. DE VRIES, a. a. O. 103.

(5) IV, 15, f. 116 r; vgl. A. MINGANA, *Woodbrooke Studies*, vol. VI, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933; S. 212 (syr. Text) 77 (Uebers.); EBEDJESU, *Ordo Judiciorum*, p. 101.

(6) IV, 5, f. 87 v.

das Essen der Geheimnisse, als er sie übergab, sondern damit er uns vorbereite, ihm zu folgen » ([1]). Weniger klar äussert sich Timotheus an anderer Stelle über die gleiche Sache: « Wie ist es möglich, dass wir empfangen, was er bis jetzt nicht empfangen hat in seiner ersten Hypostase: Bezeichnung und Taufe oder etwas anderes oder Herabkunft (des Geistes) oder Heiligung oder die heiligen Geheimnisse seines Leibes und seines Blutes » ([2]). Eine gewisse Entwicklung scheint auch Timotheus in Christus nicht ausschliessen zu wollen: « Unser Herr Christus erwarb durch seine Verbindung mit Gott dem Worte die Leidensunfähigkeit und die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit und das Nichtabweichen und das Leben der Hypostase » ([3]).

Dass der Nestorianismus des Timotheus nicht sehr überspitzt ist, geht auch daraus hervor, dass er an einer Stelle, an der er den Bar Hebraeus ausschreibt, dessen monophysitische Formeln seelenruhig übernimmt: « Wie die menschliche Natur Christi nicht von Natur, sondern wegen der Einheit mit der göttlichen Natur Gott ist und genannt wird... » ([4]). Wenn wir nicht annehmen wollen, dass Timotheus ein ganz gedankenloser Abschreiber war, so folgt, dass ihm diese monophysitische Ausdrucksweise gar nicht so anstössig vorkam.

Sakramentenlehre.

1. Ueber die Geheimnisse im allgemeinen.

Wir finden im Sakramententraktat des Timotheus kein Kapitel über die Geheimnisse im allgemeinen. Wenn wir seine Auffassung hierüber darstellen wollen, können wir uns nur auf gelegentliche, verstreute Aeusserungen stützen. Zu Beginn des Kapitels über das Priestertum gibt er eine Art von De-

([1]) IV, 10, f. 95 v–96 r. Der gleiche Gedanke findet sich schon bei Ibn Buṭlān (11. Jahrh.) G. Graf, *Die Eucharistielehre des Ibn Buṭlān, Oriens Chr.* III. Serie, XIII (1939) 189; vgl. dagegen die Lehre des Theodor von Mopsuestia bei W. de Vries a. a. O. 97-98.

([2]) IV, 16, f. 122 r.

([3]) VII, 2, f. 142 v.

([4]) IV, 3, f. 84 v, vgl. Bar Hebr., *Candelaber*, VI. Fund. Kap. II, 4; Vat. Syr. 168, f. 198 r.

finition des Priestertums, die gleichzeitig auch eine Begriffsbestimmung des « Geheimnisses » enthält. Dieser Abschnitt ist wie so manches aus Bar Hebraeus entlehnt. « Das Priestertum ist ein Weg, der die Menschen von tierischen Sitten zu engelhaften führt, so weit das möglich ist, durch das Mittel der körperlichen Materien, in denen der Typus der unkörperlichen dargestellt ist... » (1). Der Gedanke, dass Materielles seinem Wesen nach Symbol für Immaterielles, Geistiges ist, wird ganz allgemein mit Berufung auf Ps.-Dionysius ausgesprochen. « Alles, was in der sichtbaren Welt sinnlich wahrnehmbar ist, ist ein Typus und ein Schatten der unsichtbaren und sinnlich nicht wahrnehmbaren Welt, wie der grosse Dionysius sagt; und deswegen bezieht sich alles, was wir hier auf sinnlich wahrnehmbare Weise darstellen, auf etwas anderes » (2). Den gleichen Gedanken führt er auch allgemein auf die vom Hl. Geist erleuchteten Väter zurück. Sie « haben uns gelehrt, dass wir die Dinge, die nicht gesehen werden, in den sichtbaren Dingen sehen und dass wir von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu den intelligibeln emporsteigen (3).

So könnte man meinen, dass überall in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sich « Geheimnisse » finden. Dem ist aber nicht so. Der allgemeine Symbolcharakter der materiellen Welt macht sinnlich wahrnehmbare Dinge nur geeignet, Geheimnis der höheren Welt zu werden. Damit sie dies wirklich seien, dazu ist vor allem notwendig, dass der Priester dabei beteiligt ist: « Alles, wobei der Priester beteiligt ist, wird Geheimnis genannt, weil das, was er vollzieht, einen Typus von etwas anderem darstellt... Es ist zwar der Name 'Geheimnis' für alles, bei dem der Priester Mittler ist, wahr... » (4). Ohne die Mittlerschaft des geweihten Priesters gibt es keine wahren Geheimnisse. « Der Priester ist der Vollzieher aller geheimnisvollen Dinge, und ohne seine Vermittlung wird keines von den heiligen Geheimnissen in unserer Kirche vollzogen » (5). Für den gültigen Vollzug der Geheimnisse der Kirche braucht

(1) I, 2, f. 9 r; vgl. Bar Hebr. I, 1, f. 189 v.
(2) VII, 2, f. 141 r–v.
(3) VII, 2, f. 144 r.
(4) V, 1, f. 124 r.
(5) VII, 4, f. 144 r.

es eine besondere Vollmacht. Timotheus bringt, um dies zu veranschaulichen, den Vergleich vom Falschmünzer. Dieser hat keinen Auftrag, Münzen zu schlagen. Er hat nicht das königliche Siegel. Mögen seine Münzen den echten auch noch so ähnlich sehen, sie taugen doch nichts. Wer ohne die Handauflegung empfangen zu haben, heilige Riten vollzieht, ist ein Falschmünzer. Gott hat sein Siegel den Patriarchen, Bischöfen und Priestern anvertraut (1). « Keiner von denen, die unter ihnen (den Priestern) stehen, ist fähig, irgend etwas von den hohen und göttlichen Geheimnissen zu vollziehen und zu berühren » (2). Die Macht des Priestertums kommt von Christus. Er « hat die Macht des Priestertums gezeigt durch das Wort an Petrus: ' Du bist Kephas und auf diesem Kephas baue ich meine Kirche usw. ' (Mt 16, 18); und dann: ' Dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches usw. ' » (Mt 16, 19) (3).

Die vom Priester auf Grund seiner Vollmacht vollzogenen Geheimnisse, Zeichen und Symbole sind nicht bloss irgendwie Erinnerung an die Welt des Unsichtbaren und Göttlichen, nein sie führen uns wirksam in diese Welt ein. Das betont Timotheus des öfteren ganz allgemein. « Das Priestertum mischt sich mit sinnlich wahrnehmbaren Zeichen und durch sie erhebt es sich auf heilige Weise zu Gott » (4) Oben (S. 52) wurde schon die Stelle angeführt, die besagt, dass das Priestertum die Menschen von tierischen zu engelhaften Sitten führt *durch das Mittel der materiellen Zeichen.* Ueber die Wirksamkeit der heiligen Zeichen wird weiter unten (S. 57 ff.) noch eingehender gehandelt.

Der Priester hat von Christus die Vollmacht, durch geheimnisvolle, materielle Symbole die Menschen in die Welt des Uebersinnlichen einzuführen. Wie er dies tut, welche Zeichen er wählt, ist nicht seinem Gutdünken und Belieben überlassen. Alles, was in der Kirche an Zeichen und Symbolen sich findet, ist vom Hl. Geiste so bestimmt. Timotheus spricht über das Oel, das für die Salbung vor der Taufe dient. Man soll nicht meinen, dass es zufällig sei, dass Olivenöl und kein

(1) I, 7, f. 19 r-20 r.
(2) I, 7, f. 18 v.
(3) I, 1, f. 5 r.
(4) I, 3, f. 10 v; BAR HEBR., f. 190 v.

anderes zu nehmen ist. « In der Kirche ist nämlich nichts zufällig und vergebens gesetzt. Der Hl. Geist ist es, der alles anordnet, was in ihr angeordnet ist, er, der die Quelle der Wahrheit ist » ([1]). Manche von den heiligen Zeichen sind in der Hl. Schrift erwähnt, andere sind durch die Ueberlieferung auf uns gekommen. Nur durch die Ueberlieferung sind uns bekannt: das *fermentum*, die Bezeichnung bei der Taufe, das Oel, die Handauflegung, die Weihe des Altares und der Kirche und anderes mehr ([2]). Auf Einsetzung durch Christus führt Timotheus ausdrücklich zurück die Materien (ܡܕܡ̈ܐ) der Taufe und der hl. Eucharistie ([3]) und die drei Hauptstufen des Priestertums: Bischof, Priester, Diakon ([4]).

Andere Zeichen schreibt er den Aposteln zu, so das Salböl für die Taufe ([5]). Die Apostel haben auf Eingebung des Hl. Geistes hin dieses Oel geweiht ([6]). Die Materie des Leibes und Blutes des Herrn haben die Apostel näher determiniert, während sie dies für die Materie der Taufe nicht getan haben ([7]). Hiermit soll nach dem Zusammenhang nur gesagt sein, dass in den Kanones des Apostel wohl eine Bestimmung über die Materie der Eucharistie, aber nicht eine solche über die der Taufe enthalten ist. Die Apostel haben nichts darüber festgesetzt, ob das eucharistische Brot gesäuert oder ungesäuert und ob der Wein gemischt oder ungemischt sein müsse ([8]). Timotheus will also nicht alle Einzelheiten der kirchlichen Gebräuche auf apostolische Tradition zurückführen. Sie sind aber alle durch eine lange Ueberlieferung geheiligt ([9]).

Wir sehen also, dass Timotheus unter der Fülle der kirchlichen Geheimnisse unterscheidet. Nicht alle stehen ihm auf gleicher Stufe. Alles, wobei der Priester beteiligt ist, ist ihm zwar ein Geheimnis. Aber er kennt eine Siebenzahl von Geheimnissen, denen dieser Name also in ausgezeichneter Weise

([1]) III, 13, f. 64 r.
([2]) Einleitung, f. 3 r.
([3]) III, 5, f. 49 r.
([4]) I. 11, f. 23 v–24 r.
([5]) III, 11, f.60 r.
([6]) III, 11, f. 56 r–57 r.
([7]) III, 5, f. 49 r.
([8]) IV, 11, f. 96 r; vgl. Bar Hebr. II, 4, f. 198 v.
([9]) IV, 16, f. 123 v.

zukommt. « Der Gegenstand nämlich, der uns gesetzt ist, ist dieser: dass wir über die Siebenzahl der Geheimnisse reden, die in unserer Kirche vollzogen werden durch die Vermittlung des Priestertums und des Bischofsamtes. Das erste zwar ist dies, das durch die Handauflegung vollzogen wird, das zweite aber das der Weihe des Altares, durch das die Altäre bezeichnet werden, das dritte das der hl. Taufe, der Wiedergeburt und Erneuerung, das vierte das der Brechung der Eucharistie, das fünfte das der Mönche, d. h. der Einsiedler und der Klosterbewohner, das sechste das der Toten, das siebte das der Verlobung und der Krönung » (1). Was diese sieben Geheimnisse vor anderen kirchlichen Zeremonien auszeichnet, das sagt uns Timotheus nicht. Die Siebenzahl wird ohne weitere Begründung gegeben, sie erscheint also als ziemlich willkürlich. Auch Ebedjesu zählt 7 Sakramente auf, freilich nicht die gleichen wie Timotheus (2). Sonst kennt kein nestorianischer Autor die Siebenzahl. Da zu dieser Zeit die Nestorianer bereits in Beziehung zu den Lateinern standen, liegt es nahe, das Auftreten der Siebenzahl auf lateinischen Einfluss zurückzuführen. Der Dominikaner Ricoldo de Monte Croce predigte 1290 in den nestorianischen Kirchen in Bagdad (3). Jugie sagt zur Sache, dass die Siebenzahl ohne Zweifel von den Lateinern herkomme. Er weist darauf hin, dass Papst Nikolaus IV. die *Professio fidei Michaelis Palaeologi,* in der die 7 Sakramente der Kirche aufgezählt werden (4), an den Patriarchen Yahballaha III. sandte.

Die sieben Geheimnisse sind nicht alle von gleichem Wert und von gleicher Bedeutung. Timotheus unterscheidet zwischen Haupt- und Nebengeheimnissen. « Es ist zwar der Name ' Geheimnisse ' für alles, bei dem der Priester Mittler ist, wahr, aber für einige von diesen Handlungen im strengen Sinne und eigentlich (ܕܟܝܢܐܝܬ ܘܡܫܪܝܪܐܝܬ), für andere aber metaphorisch (ܫܐܝܠܐܝܬ). Und deswegen (wird der Name Geheimnis gebraucht) für das Geheimnis der Mönchsweihe, d. h. derer, die Einsiedler und Klosterbewohner genannt werden, und für das

(1) Einleitung, f. 4 r-v.

(2) *Buch der Perle,* Mai X, p. 355.

(3) Dict. de Théol. XI, 1, *Nestorienne (L'Église),* c. 222.

(4) Jugie V, p. 280, 281 Anm. 4.

der Toten und das der Verlobung im strengen Sinne und eigentlich wie für diese vier ersten, aber zugleich im abgeschwächten Sinne (ܒܣܝܪܐܝܬ) und metaphorisch. Und wegen der Mittlerschaft des Priesters, die dieser Weihe (der der Mönche) zukommt, wurde diese Weihe so (nämlich Geheimnis) genannt (1) ».

Die vier Hauptgeheimnisse sind: Handauflegung, Altarweihe, Taufe und Eucharistie. Was unterscheidet diese von den übrigen Geheimnissen? Timotheus sagt das nicht allgemein und ausdrücklich. Aber für einzelne Fälle gibt er den Unterschied an: Die Mönchsweihe ist deshalb nur ein Geheimnis zweiten Ranges, weil keine Anrufung des Hl. Geistes dabei ist. Das unterscheidet sie von der Priesterweihe (2): Leser, Sänger, Exorzist und Subdiakon werden nicht durch Handauflegung geweiht. Deshald sind diese Zeremonien nicht im eigentlichen Sinne eine Weihe wie die der Priester und Diakone (3). Die Handauflegung gibt die Gnade des Geistes (4). Diese fehlt also den niederen Rangstufen des Priestertums. Wir dürften wohl nicht fehlgehen, wenn wir auf Grund dieser Anhaltspunkte die Auffassung des Timotheus dahin deuten, dass der wesentliche Unterschied der Hauptgeheimnisse von den übrigen darin besteht, dass bei den Hauptgeheimnissen der Hl. Geist wirksam ist und seine Gnade spendet, bei den Nebengeheimnissen dagegen nicht. Bei der Altarweihe ist der Hl. Geist tätig. Auf das Oel, das für diese Weihe gebraucht wird, kommt er herab (5). Die Kirche wird « durch die Vermittlung der Kraft des Hl. Geistes » geheiligt (6). Auch das Oel, mit dem das Taufwasser bezeichnet wird, wird durch den Hl. Geist geweiht (7). Eine Hauptwirkung der Taufe ist der Hl. Geist (8). Die eucharistischen Elemente werden durch die Herabkunft des Hl. Geistes verwandelt in den Leib und

(1) V, 1, f. 124 r/v.
(2) V, 1, f. 124 v.
(3) I, 5, f. 14 v-15 r; vgl. Bar Hebr. I, 2, f 192 r. Bei der Weihe der Leser und der Subdiakone findet sich jedoch tatsächlich (auch schon zur Zeit des Timotheus?) eine Handauflegung. Vgl. Denzinger II, S. 263.
(4) IV, 15, f. 108 v. — (5) II, 3, f. 30 v. — (6) II, 1, f. 29 r.
(7) III, 7, f. 51 r.
(8) III. 11, f. 59 r.

das Blut Christi (1). Bei den Nebengeheimnissen ist von Anrufung des Geistes und Gnade des Geistes nicht die Rede. Für die Mönchsweihe wird sie, wie oben schon gesagt, sogar ausdrücklich ausgeschlossen.

Die Geheimnisse der Kirche stellen wie gesagt in sinnlich wahrnehmbaren heiligen Zeichen übersinnliche Wirklichkeit dar. Wie verhalten sich nun Symbol und Wirklichkeit zu einander? Ist das Symbol ein blosses Bild der Wirklichkeit, oder ist diese irgendwie im Symbol enthalten? Bei Theodor von Mopsuestia, dem Hauptkirchenlehrer der Nestorianer stehen Symbol und Wirklichkeit im Gegensatz zu einander (2). Folgt Timotheus hier dem grossen Meister oder nicht? Es finden sich bei ihm unverkennbare Anklänge an die Lehre des Bischofs von Mopsuestia, aber er denkt doch realistischer als dieser. Auch nach Timotheus ist die den Symbolen eigentlich entsprechende volle Wirklichkeit erst in der Zukunft im Glauben zu erwarten. « Bis jetzt stellen wir den Typus der Wirklichkeiten geheimnisvoll dar, es wurde aber ihre Vollziehung noch nicht vollendet » (3). « Wer mit dem heiligen Geheimnis des Leibes und Blutes sich nährt, besitzt in seiner Person seliges Leben, jetzt zwar im Typus, am Ende aber in vollendeter Wirklichkeit, wenn er von den Toten aufersteht » (4). Die Eucharistie ist « ein Geheimnis der Speise, die in Ewigkeit unsere Menschennatur ohne Leiden und ohne Veränderung bewahrt » (5). Die Kommunion ist « Teilnahme im Typus am wahren Leben (nach der Auferstehung) » (6). Die geistige Speise der Eucharistie ist der Speise des zukünftigen Lebens gleichgestaltet. « Wenn wir nämlich die wahre Geburt in der Auferstehung empfangen, dann nehmen wir eine letzte Nahrung... und wir werden offenkundig mit der Gnade des Geistes genährt, von welcher wir erwarten, dass wir ein Existierendes seien und unsterblich in unseren Leibern und unveränderlich in unserer Seele; und wegen des Typus der Wiedergeburt durch den Geist sind wir von jetzt an würdig, dass wir auf

(1) z. B. IV, 15, f. 112 v.
(2) Vgl. W. de Vries a. a. O. 116 ff.
(3) III, 16, f. 70 r.
(4) IV, 5, f. 88 r v.
(5) IV, 4, f. 86 v.
(6) IV, 6, f. 91 v.

passende Weise geistige Nahrung empfangen, damit wir auch hier im Typus durch die Gnade des Geistes genährt werden. Wie nämlich die Taufe ein Typus jener Wiedergeburt ist, so ist diese geistige Nahrung ein Typus jener Nahrung des Geistes, die nach der Auferstehung uns im Leben bewahrt » (1). Der Täufling « trinkt wie Milch die göttlichen Geheimnisse, die ihn wie ein Kind zu diesem zukünftigen Leben vorbereiten » (2).

Die schönen Kleider, die der Täufling bekommt « stellen den Typus der Herrlichkeit dar, die ihm bereitet ist, deren Geheimnis er vorher dargestellt hat, damit dieses Geheimnis den zukünftigen Dingen angeglichen sei, da er im Geheimnis gestorben, auferweckt und geschmückt und dem unsterblichen Leben gleichgestaltet ist » (3). Der Getaufte « empfängt hier in Form eines Pfandes das Geheimnis der Unsterblichkeit » (4). Durch die Taufe « sind wir schon jetzt über alle irdischen Dinge erhöht, im Geheimnis sind wir von jetzt an ins Himmelreich erhoben » (5). In der Taufe ist das Bild der zukünftigen Dinge dargestellt, d. h. des Todes und der Auferstehung (6). « Er (Christus) hat unsere Schuld durch seine Taufe verziehen und er hat uns durch sie auferweckt, hier auf typische Weise, damit er uns am jüngsten Tage in Wirklichkeit auferwecke » (7). Die Bezeichnung auf der Brust bei der Taufe geschieht « zur Bestätigung der Annahme an Kindes Statt, die wir im Geheimnis empfangen haben, da die himmlische Kraft jetzt auf uns von oben in die Taufe herabstieg und aus Sterblichen uns im Geheimnis zu Unsterblichen machte. So wird sie auch am Ende auf uns von oben herabschweben und uns von den Toten auferwecken als Unsterbliche und Leidensunfähige » (8). Die Verherrlichung Jesu, die in der Auferstehung von den Toten besteht, hat der Geist vollzogen, wie er sie in der Taufe, die ihr Geheimnis ist, auch für uns voll-

(1) IV, 7, f. 92 v-93 r.
(2) III, 18, f. 78 r.
(3) III, 18, f. 77 r.
(4) III, 13, f. 65 r.
(5) III, 16, f. 69 r.
(6) III, 3, f. 48 r.
(7) IV, 15, f. 111 v.
(8) III, 16, f. 71 r-v.

zieht. Deswegen gilt: jeder, der im Geheimnis des Todes unseres Herrn getauft und mit ihm begraben wird, empfängt auf reine Weise den Geist des Lebens. Also ist der Leib im Geheimnis geistförmig, er, der in der Auferstehung von jetzt an in Zukunft empfangen soll, wozu niemand von den früheren würdig war » (1). Solche Stellen liessen sich noch beliebig vermehren. Die volle Wirklickeit, die im Geheimnis dargestellt wird, kommt also erst nach der Auferstehung.

Aber es dürfte nach Timotheus den Geheimnissen auch hier und jetzt schon eine wenn auch unvollkommene und erst in der Auferstehung zu vollendende Wirklichkeit entsprechen, eine Wirklichkeit, die mehr ist, als ein blosses Anrecht auf die zukünftige Herrlichkeit. Der Mensch wird, wie Timotheus einmal sagt, durch das Geheimnis « in Unsterblichkeit hier geformt » (2). Die Unsterblichkeit kommt ihm hier ja noch nicht zu, aber doch schon eine Formung auf die Unsterblichkeit hin. « Bis zum Tode unseres Herrn war der Mensch allein Leib und Seele. Durch die Taufe aber, die im Geheimnis des Todes unseres Herrn geschieht, sind durch die Wiedergeburt die Teile der Definition des christlichen Menschen: Leib, Seele und Geist, und diese drei nicht bloss dem Namen und der Meinung nach, sondern *in der wahren Natur der Tatsachen* und diese drei gehören uns wie Teile... ». Kurz nachher wird dann gesagt, dass wir in der hl. Taufe den Hl. Geist auf geheimnisvolle Weise empfangen haben. Wirklichkeit und Geheimnis sind also hier kein Gegensatz. Der Geist, der durch die Taufe wirklich in uns ist, tritt durch das Halten der Gebote in uns immer mehr in Erscheinung. Dieses Wachsen des Geistes wird verglichen mit dem Wachsen des Kindes im Mutterschosse. « Zwar erscheint heute bei unserer geheimnisvollen Geburt die göttliche Wirksamkeit in uns nicht offenkundig, sondern die Bilder und Körper der Unverweslichkeit, die wir empfangen haben, sind in uns verborgen nach Art der kindlichen Glieder ohne Tätigkeit. Es wird aber eine Zeit kommen, in der wir wahrhaft vollendet werden, wenn der Zusammenhalt der Welt vollendet wird. Wie wir keinen Grund haben, daran zu zweifeln, dass aus dem männ-

(1) III, 11, f. 58 v.
(2) III, 11, f. 60 r.

lichen Samen der Mensch werde, so dürfen wir auch nicht zweifeln, dass aus geweihtem Oel der Sterbliche unsterblich werde durch die Kraft des Geistes » (1). Vor allem der Vergleich mit dem Kinde zeigt, dass nach Timotheus doch in den Geheimnissen die in ihnen angedeutete Wirklichkeit, freilich in einem unvollkommenen Zustand, schon jetzt tatsächlich mitgeteilt wird. Noch an vielen anderen Stellen finden wir bei ihm den Gedanken ausgesprochen, dass dem symbolischen Geschehen in den Geheimnissen eine jetzt schon gegenwärtige Wirklichkeit entspricht. Einige Beispiele: « Er schreibt ihn (den Täufling) auf typische Weise in das Archiv auf Erden ein. während er in Wahrheit im Archiv der Schriften des Geistes im Himmel aufgeschrieben wird ». (2). Das Taufwasser symbolisiert die Reinigung. Es reinigt tatsächlich von der Sünde (3). Die Schuld wird durch die Taufe wirklich verziehen (4). Die Salbung bei der Taufe ist das Symbol der inneren Kraft. In der Tat zieht der Täufling von innen und aussen das Gewand der Unsterblichkeit an (5). Die Salbung verleiht wirklich Kraft zur Wirksamkeit (6) und zum Kampf gegen Satan (7). Die hl. Eucharistie gibt wirklich Vereinigung mit Christus wie mit einer Nahrung (8). Durch die hl. Kommunion werden wir wirklich Glieder Christi (9).

Das Symbol und die durch dasselbe dargestellte Wirklichkeit stehen also nach Timotheus in einem inneren Verhältnis zu einander. Das Symbol teilt diese Wirklichkeit wenigstens im Keim schon mit. Was sagt er nun über die Frage, die sich hier aufdrängt: Wie können materielle Symbole solche geistigen Wirkungen hervorrufen? Das ist nach ihm in erster Linie das Werk des Geistes, der in den Symbolen wirkt. Auf seine Kraft deuten diese hin. « Durch die Sichtbarkeit des Oeles verkünden wir die Unsichtbarkeit der Geistes, der die

(1) III, 11, f. 59 r-v.
(2) III, 17, f. 76 r-v.
(3) III, 3, f. 47 r-v.
(4) IV, 15, f. 111 v.
(5) III, 12, f. 63 r.
(6) III, 12, f. 62 v.
(7) III, 12, f. 63 v.
(8) IV, 5, f. 89 r.
(9) IV, 2, f. 84 r; vgl. Bar Hebr. II, 4, f. 198 r.

Geburt vollzieht » (1). Bei der Taufe ist der Geist « der Reiniger des Schmutzes der Seele » (2).

Der Geist weiht die Materien der Geheimnisse und wirkt in ihnen. Der Ausdruck « Materie » wird von Timotheus selbst gebraucht. Er redet z. B. von der Materie (ܡܠܘܐ) der Taufe und der Materie des Leibes und Blutes (3). In dieser Ausdrucksweise, die sich auch bei Ebedjesu findet, der sogar von Materie (ܗܘܠܐ) und Form (ܐܕܫܐ) redet (4), zeigt sich der durch die lateinischen Missionare vermittelte Einfluss der Scholastik bei den Nestorianern. Solche Materien der Geheimnisse sind nach Timotheus das Oel der Altarweihe, das Oel für die Taufe, das Taufwasser und die eucharistischen Elemente. Hier besteht ein gewisser Parallelismus, wenn auch den eucharistischen Elementen als Symbol des Leibes und Blutes Christi eine einzigartige Sonderstellung zukommt. Timotheus spricht von der « Herabkunft des Hl. Geistes, des Heiligmachers des Oeles » (der Altarweihe) (5). « Er (der Priester) fleht, dass durch die Kraft, die von ihm (Christus) ist und seinem Vater und seinem Geist, das Oel geheiligt werde » (6). Ebenso wird das Oel für die Taufe durch den Geist geweiht (7). Er konsekriert auch das Taufwasser (8). Die Materie der Taufe besteht aus Wasser und aus Geist. (9). Das der Geist durch sein Herabschweben die eucharistischen Elemente konsekriert und verwandelt, darüber später (S. 84). Timotheus setzt zuweilen auch ausdrücklich die Weihe des Oeles oder des Wassers mit der der eucharistischen Elemente parallel. Er spricht z. B. von der « Bezeichnung über das Oel wie über die hl. Geheimnisse des Leibes und des Blutes » (10). An anderer Stelle sagt er: « Der Priester soll nicht allein, ohne einen Diakon die

(1) III, 8, f. 53 r.
(2) III, 3, f. 47 v.
(3) III, 5, f. 49 r.
(4) *Buch der Perle* IV, 3; Mai X, 2, p. 332 (Syr. Text.) 357 (Übers).
(5) II, 3, f. 30 v.
(6) II, 4, f. 33 r.
(7) III, 7, f. 51 r.
(8) III, 8, f. 52 r.
(9) III, 3, f. 47 r; vgl. Bar Hebr. II, 3, f. 196 v.
(10) II, 4, f. 32 v.

heiligen Geheimnisse weihen, auch nicht die Taufe » ([1]). Den gleichen Parallelismus finden wir auch schon bei Išoʿdad von Merv (9. Jahrh.) Er sagt, der Priester habe zwei Talente, eines für die Weihe der Taufe und eines für die Weihe der Mysterien ([2]).

Der Geist weiht die Materie, er wirkt in den so geweihten materiellen Symbolen. Die eucharistischen Elemente sind « nicht gemäss ihrer Wesenheit imstande zu heiligen, sondern aus der Kraft der Gnade des Hl. Geistes, der mit Brot und Wein sich mischt » ([3]). « Wie die Kraft des Feuers, das von Natur in den sinnlich wahrnehmbaren Materien steckt und sie wirken macht, so wird auch die Kraft des Hl. Geistes in den Materien der Geheimnisse unseres Erlösers (es ist von der Eucharistie die Rede) genommen und sie heiligt » ([4]). « Die himmlische Kraft stieg von oben in die Taufe hinab und sie hat uns aus Sterblichen im Geheimnis zu Unsterblichen gemacht » ([5]). Die Kraft des Geistes wirkt auch mit dem Spender der Geheimnisse, dem Priester, zusammen. « Durch sein Wort und durch die Kraft des Geistes, den er schickt, hat er (der Priester) sie (Brot und Wein) geheiligt » ([6]).

Wenn Timotheus betont, dass es vor allem der Geist ist, der in der Materie wirkt, so will er doch dieser nicht jede Bedeutung absprechen. Wie schon oben erwähnt, sagte er, dass das Priestertum die Menschen zu engelhaften Sitten führt

([1]) IV, 16, f. 123r. Baumstark lehnt in seiner Besprechung des Werkes Diettrichs über die nestorianische Taufliturgie (*Oriens Christ.* III [1903] 224 ff.) mit Recht die von Diettrich vertretene Gleichsetzung der Konsekration des Taufwassers, des Oeles und des Brotes und Weines ab. Aber ein gewisser Parallelismus lässt sich doch nicht bestreiten, zumal da (wie wir weiter unten S. 81 ff. zeigen werden) die eucharistische Konsekration nach den Nestorianern auch keine wahre Wesensverwandlung bewirkt. Ueber den Parallelismus: Taufwasser, Myron, Eucharistie bei den Jakobiten vgl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rom 1940, S. 45 ff. 141.

([2]) *Horae Semiticae* V, M. Dunlop Gibson, *The commentaries of Ishoʿdad of Merv*, Vol. I Cambridge 1911, S. 99; vgl. auch J. M. Vosté, *Liber Patrum* (*S. Congreg. per la Chiesa or. Codif. can. or. Fonti*, Serie II, Fasc. XVI) Tip. pol. Vatic. 1940, p. 21.

([3]) IV, 15, f. 116 r.

([4]) IV, 4, f. 86 v.; vgl. VI, 8, f. 94 v.

([5]) III, 16, f. 71 r.

([6]) IV, 15, f. 115 v.

durch das Mittel der körperlichen Materien (1). « Aus geweihtem Oel wird der Sterbliche unsterblich durch die Kraft des Geistes » (2). Das Element des Wassers ist bei der Taufe « ein Schoss, der geistliche Menschen gebiert » (3). Die Waschung der Leiber in der Taufe « reinigt durch verborgene Wirksamkeit vom Tode und von der Sünde » (4). Timotheus äussert sich kaum über die Frage, welcher Art die Mitwirkung der Materie sei. An einer Stelle scheint sie ins Subjektive verflüchtigt zu werden. Es ist die Rede von dem Oel, das die Apostel weihten und uns überlieferten, « damit durch es seine (des Geistes) Kraft sinnlich wahrnehmbar werde und damit wir durch seine Vermittlung zum Beweis der unsichtbaren Kraft des Geistes aufstiegen » (5). Ist es nur der Sinn des Symbols, uns die übersinnliche Kraft anschaulich zu machen? Damit würde es wenig übereinstimmen, wenn Timotheus, wie gerade erwähnt, die Wirksamkeit des Symboles verborgen und geheimnisvoll nennt und wenn er die Notwendigkeit bestimmter Materien für das Zustandekommen des Geheimnisses betont. « Für die Taufe sind die wesentlichen Teile Wasser und Oel und ein Priester und priesterliche Gebete, ohne deren Zusammensein sie überhaupt nicht vollzogen wird » (6). « Für die lebenspendenden Geheimnisse des Leibes und Blutes sind die wesentlichen Teile Brot und Wein, Altar und Priester und priesterliche Gebete » (7).

Auch der Spender der Geheimnisse, der Priester, hat seine wenn auch untergeordnete Bedeutung. Die unbedingte Notwendigkeit des geweihten Priesters für den Vollzug der Geheimnisse wurde oben (S. 52-53) schon betont. Bei der Erklärung der passiven Formel bei der Bezeichnung der Taufe weist Timotheus darauf hin, dass der Priester so spricht, um anzudeuten, « dass das Zeichen nicht ihm gehört, sondern seinem Herrn, und dass er Mittler ist, der durch die Gnade gewählt

(1) I, 2, f. 9 r.
(2) III, 11, f. 59 v.
(3) I, 1, f. 5 v.
(4) III, 3, f. 47 v.
(5) III, 11, f. 57 r.
(6) III, 6, f. 50 r.
(7) III, 6, f. 49 v-50 r.

ist, dass er diene » ([1]). Aber die Worte der Priesters sind doch wirksam. « Das kirchliche Priestertum nämlich wiederholt Worte über das stumme Element des Wassers und macht es zu einem Schosse, der geistliche Menschen gebiert » ([2]). Die Konsekration von Brot und Wein geschieht durch Vermittlung des Priestertums ([3]). Die Mittlerschaft des Priesters wird an einer Stelle erklärt durch die Kraft seiner Fürbitte. Es wird die Frage hehandelt, warum der Priester bei allen Bezeichnungen nach Osten schaut, während der Bischof bei der Handauflegung nach Westen hin steht. Die Antwort lautet: « Wir sagen, dass der Priester oder Bischof bei all diesen Vervollkommnungen Mittler zwischen Gott und Geschöpf ist und dass er von ihm Entsühnung und Vergebung erfleht, damit sie über ihm aufgehe von Osten her. Deshalb soll sein Antlitz nach dort schauen zum Empfangen und zum Geben. Und die Entsühnung und die Gabe sind nicht von ihm. Bei der Handauflegung aber verhält es sich nicht so, da diese vom einem zum andern überliefert wird durch die Vermittlung des Priestertums, weil der Bischof der Geber ist und ihm die Macht von Gott übertragen wurde, dass er gebe und verteile und den Bittenden und Empfängern gerecht die Gaben überliefere » ([4]). Bei der Handauflegung, wird das Priestertum das der Bischof in Fülle besitzt, weitergeleitet. Sonst erfleht der Priester nur die Gabe von Gott.

Stärker erscheint die Mitwirkung des Priesters an einer anderen Stelle. Es wird gefragt, warum der Priester bei der Taufe weisse Gewänder trage: « Weil der Priester im Begriffe ist, Menschen von der Sünde zu reinigen, zeigt er, dass er bereits Reinheit besitzt und dass er imstande ist, diejenigen, die er tauft, zu reinigen » ([5]). Was aber, wenn der Priester nicht die Reinheit besitzt? An einer Stelle sagt Timotheus, dass ein Priester, der durch Berührung ungesetzlicher Dinge seine Heiligkeit verloren hat, seinen Grad

([1]) III, 17, f. 76 r. vgl. NARSAI, *Homilie* XXII, R. H. CONNOLLY, *The Liturgical homilies of Narsai* (*Texts and Studies,* t. VIII, 1) Cambridge 1909, S. 44.

([2]) I, 1, f. 5 v.

([3]) IV, 4, f. 86 r.

([4]) I, 12, f. 27 r-v.

([5]) III, 18, f. 77 v.

nicht mehr ausüben darf (ܠܐ ܡܬܦܣܣ). Ob seine Funktionen, wenn er es doch täte, ungültig sind oder nicht, wird nicht gesagt (1). Jedenfalls fasst aber Timotheus die Wirksamkeit des Priesters beim Vollzug der Geheimnisse objektiv. Sonst würde er nicht so sehr die unbedingte Notwendigkeit des geweihten Priestertums, der von Gott verliehenen Vollmacht für die Spendung der Geheimnisse betonen (vgl. oben S. 52-53). Ueber die Frage der Gültigkeit der Spendung der Geheimnisse durch häretische Priester finden wir bei Timotheus nichts.

Zum Schluss dieses Abschnittes über die Geheimnisse im allgemeinen noch ein Wort über einen Punkt, der den Nestorianern ganz besonders wichtig ist: die Bedeutung der Bezeichnung bei der Spendung der Geheimnisse. Bei Ebedjesu wird « das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes » als das siebte Geheimnis aufgeführt (2). Es ist « die Vollendung und der Vollender » aller Geheimnisse (3). Auch Timotheus betont stark die Wichtigkeit der Bezeichnung mit dem Kreuze, wenn er diese auch nicht unter seinen Geheimnissen aufzählt. Bei allen Geheimnissen spielt die Bezeichnung eine Rolle, und zwar werden immer drei Kreuzzeichen (oder drei mal drei) beschrieben. Das ist notwendig so, weil die Geheimnisse « im Namen der Dreifaltigkeit vollzogen werden » (4). Timotheus spricht an einer Stelle von der Bezeichnung über das Oel der Taufe, über das Taufbecken, über den Ring der Verlobung, über das Weihrauchfass und den Weihrauch (5). Er widmet des öfteren weitschweifige Ausführungen der Frage, wie die Bezeichnungen bei den einzelnen Geheimnissen zu geschehen haben, und redet eingehend über die Kontroversen, die hierüber unter den Nestorianern geführt wurden (6). Alle Bezeichnungen müssen von Osten nach Westen und von

(1) II, 7, f. 41 r.
(2) *Buch der Perle*, MAI X, 2, p. 330 (syr. Text) 355 (Üebers).
(3) ebenda 330 (356). vgl. VAN UNNIK, S. 159, Frage 3.
(4) IV, 16, f. 119 v.
(5) I, 12, f. 25 r.
(6) z. B. III, 16, f. 67 v ff.: die Bezeichnungen über den Täufling; I, 12, f. 25 r: die Bezeichnungen bei der Weihe. IV, 16, f. 119 v ff.: die Bezeichnungen über Brot und Wein.

Norden nach Süden ausgeführt werden [1]. Es ist beachtenswert, wie wichtig all diese Dinge den Nestorianern sind. Alles dies sind symbolische Handlungen, die in der richtigen Weise die Welt des Glaubens darstellen und in sie einführen sollen. Da ist nichts belanglos und zufällig. Der Symbolismus der Geheimnisse ist nicht etwas, was willkürlich vom Menschen bestimmt wird. Hier sind objektive Zusammenhänge wirksam. Sehr häufig begründet Timotheus aus dem Symbolismus der heiligen Zeichen, warum die Geheimnisse gerade so und nicht anders vollzogen werden müssen [2]. Von der Bezeichnung über die Täuflinge sagt er, dass sie « im Geiste » vollzogen wird [3]. Ohne diese Bezeichnung gehört niemand Christus an [4].

Die Bezeichnung wirkt bei der Konsekration der Materie bedeutsam mit. Timotheus berichtet, dass einige Zweifel äussern über die Bezeichnung, die nach der Epiklese geschieht. Man empfindet sie als unpassend, da die Geheimnisse bereits durch die Herabkunft des Hl. Geistes die Vollendung empfangen haben [5]. An anderer Stelle redet er von « Dingen (nach dem Zusammenhang Brot und Wein, Wasser und Oel), die vollendet werden durch das Siegel der heiligen Bezeichnung, das der Name des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes ist, durch welches das heilige Volk der Christen von den anderen Völkern ausgesondert ist » [6]. Die Bezeichnung wirkt bei der Spendung der Gnade des Geheimnisses mit. Die Bezeichnung bei der Taufe ist ein Siegel, das die Unterscheidung von den Gläubigen und Ungläubigen und die Zugehörigkeit zum Herrn bewirkt [7]. Durch Vermittlung des Zeichens steigt bei der Weihe der Ordinandus zu seinem Weihegrade auf [8]. Auch bei anderen Orientalen spielt die Bezeichnung eine grosse Rolle, so z. B. bei den Jakobiten [9].

(1) I, 12, f. 25 r.
(2) vgl. die Inhaltsübersicht S. 45. 46.
(3) III, 14, f. 66 v.
(4) ebenda.
(5) IV, 16, f. 120 r.
(6) III, 6, f. 50 r.
(7) III, 14, f. 66 r-4.
(8) I, 12, f. 26 v.
(9) vgl. hierzu den Aufsatz von A. Rücker, *Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Messliturgie*, in *Pisciculi*, *Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster 1939, S. 245-51.

Wenn wir die Gedanken des Timotheus über die Geheimnisse im allgemeinen überschauen, so können wir sagen, dass sie *in ihrem wesentlichen Kern* der katholischen Tradition entsprechen. Die rationalistisch-protestantischen Ansätze, die wir bei Theodor von Mopsuestia feststellen zu müssen glaubten [1] sind bei Timotheus nicht weitergebildet, ja kaum vorhanden, wenn auch Anklänge an das Gedankengut des Bischofs von Mospuestia unverkennbar sind. Die *Grundauffassung* der Geheimnisse der Kirche ist wesentlich katholisch. Sie sind eine objektive Institution, nicht bloss subjektiv Mittel, um den Glauben zu wecken. Den hl. Zeichen und Symbolen entpricht hier und jetzt eine Wirklichkeit, die freilich noch keimhaft unvollendet ist und ihre letzte Entfaltung erst nach der Auferstehung erhält. Dieser Zusammenhang zwischen Symbol und Wirklichkeit ist nicht der menschlichen Willkür ausgeliefert. Er beruht auf der vom Hl. Geist geleiteten Tradition, ja in vielem sind die Zeichen apostolischen Ursprungs oder gehen auf Christus selbst zurück. Der Vollzug der heiligen Geheimnisse verlangt eine von Gott verliehene Vollmacht, die den Priestern vorbehalten ist. Das sind wesentlich katholische Gedanken. Alle Abweichungen in Einzelheiten, die zwar nicht unwichtig sind, sind doch im Grunde von untergeordneter Bedeutung. Die Siebenzahl der Geheimnisse wird auf lateinischen Einfluss zurückzuführen sein. Die sieben Geheimnisse des Timotheus entsprechen nicht alle unseren sieben Sakramenten. Einige fehlen, andere sind hinzugefügt. Aber es bleibt die Tatsache bestehen, dass wir hier bei einem Nestorianer des 14. Jahrhunderts, in einer Kirche, die schon fast ein Jahrtausend ihr Sonderdasein, getrennt von der Gesamtkirche, führte, in den Grundzügen die gleiche Auffassung über die Geheimnisse der Kirche finden, wie sie der katholischen Universalkirche eigen ist.

Die einzelnen Geheimnisse.

1. Die Handauflegung.

Die sechste Abteilung des ersten Kapitels handelt darüber, dass das Priestertum nicht vererbt wird wie im Alten Bunde das aaronitische, sondern durch die Handauflegung,

[1] vgl. W. de Vries a. a. O. 120 ff.

die von Christus kommt, verliehen wird (1). Die Handauflegung gibt die Gnade des Geistes (2). Das Priestertum kommt von Christus her. Er hat es seinen Aposteln durch die Handauflegung verliehen, und von ihnen wurde es dann auf uns weitergeleitet (3). Nachdem Christus « in das grosse Zelt eingetreten war und die ewige Erlösung vollbracht und erlangt hatte, da gab er das Geschenk des Hohenpriestertums den Priestern, Söhnen unseres Geschlechtes » (4). Die Macht des Priestertums deutete der Herr an, als er zu Petrus sprach: « Du bist Petrus ... ». (Mt 16,18) und dann: « Dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreiches ... ». (Mt 16, 19) (5). Das Priestertum der Kirche ist Teilnahme am Priestertum Christi, das in der Menschwerdung begründet ist. « Das kirchliche Priestertum aber wurde von Gott durch die Menschwerdung des Wortes allen Völkern gegeben » (6). « Alles Hohepriestertum und Priestertum im Himmel oder auf Erden ist in Jesus, dem wahren Hohenpriester vollendet » (7). Christus « erlaubte ihm (dem Priestertum) zu tun, was er im Himmel tut » (8). Im Amt der Versöhnung « vertreten die Priester Christi Stelle für die Kinder der Kirche » (9).

Das Priestertum kann durch die Handauflegung nur einmal verliehen werden. Die Weihe kann und darf nicht wiederholt werden. Wenn der Priester ungesetzliche Dinge berührt, verliert er seine Heiligkeit. Falls er sich bekehrt, wird aber die Handauflegung der Weihe nicht wiederholt. Er wird durch das Gebet des Bischofs und « durch die Handauflegung auf ihn in Art des Segens », die von der Handauflegung der Weihe klar unterschieden wird, wieder gereinigt (10).

Das Priestertum der Kirche ist in verschiedene Rangstufen eingeteilt. Manche geben eine Einteilung entsprechend den

(1) I, 6, f. 15 r ff.
(2) IV, 15, f. 108 v.
(3) I, 6, f. 16 v-17 r.
(4) I, 1, f. 7 r.
(5) I, 1, f. 4 v.
(6) I, 3, f. 10 r; vgl. BAR HEBR., *Candelaber* VI. Fund. Kap 1, 1, f. Vat. Syr. 168, f. 190 r.
(7) I, 7, f. 18 r.
(8) I, 1, f. 6 v.
(9) I, 1, f. 7 r.
(10) II, 7, f. 41 r.

drei himmlischen Hierarchien, von denen jede drei Abstufungen hat. Zur höchsten kirchlichen Hierarchie gehören demnach: Patriarch, Metropolit und Bischof, zur mittleren: Priester, Diakon, Subdiakon, zur untersten: Leser, Sänger, Exorzist (1). Diese Einteilung lehnt Timotheus (Bar Hebraeus folgend) mit Berufung auf Dionysius (2), der nur drei Grade des kirchlichen Dienstes kennt, ab. Er führt auch innere Gründe für diese Ablehnung an: Die drei Rangstufen der höchsten Hierarchie sind wesentlich gleich. Der Patriarch kann nicht allein einen Bischof weihen und ein Bischof allein nicht den Patriarchen. Früher war auch der Name für alle drei Rangstufen der gleiche. Leser, Sänger und Exorzist werden nicht durch Handauflegung geweiht, sondern es wird ihnen nur eine Vollmacht gegeben. Diese Aemter können also nicht als Rangstufen des Priestertums aufgeführt werden. Das gleiche gilt von den Subdiakonen. Sie werden nur bezeichnet zum Empfang des Amtes (3). Als wirkliche Rangstufen des Priestertums bleiben also nur übrig: Bischof, Priester und Diakon Diese sind wie oben (S. 54) schon gesagt, von Christus eingesetzt. Der Bischof ist der Vollender, so lehrt Timotheus mit Berufung auf Dionysius (4). Das Hauptvorrecht des Bischofs ist es, dass er nicht bloss selbst das Priestertum besitzt, sondern es auch anderen mitteilen kann. «Das Hohepriestertum (Bischofsamt) ist jene Wirksamkeit, die am vollkommensten ist und die, wie gesagt, antreibende und leitende Kraft besitzt, sodass sie auch andern jene Kraft geben kann, durch welche auch sie andere leiten und antreiben, d. h. erleuchten und sie zur Höhe bringen kann» (5). Der Bischof ist wirklich der Geber des Priestertums (6). Ausserdem ist ihm die Weihe des Oeles für die Altarweihe und die Konsekration des Altares vor-

(1) Im *Liber Patrum* (13. Jahrh.) findet sich z. B. eine Einteilung in 9 Rangstufen: Patriarch, Metropolit, Bischof — Chorbischof, Visitator, Priester — Diakon, Subdiakon, Leser. (Vosté, p. 16).

(2) Vgl. *De Ecclesiastica Hierarchia*, Cap. V, Migne *PG* III, c. 501 d.

(3) I, 5, f. 13 v-14 r, vgl. Bar Hebr. I, 2, f. 191 v-192 r.

(4) I, 4, f. 12 v; vgl. Bar Hebr. I, 2, f. 190 v. vgl. *Eccl. Hier.*, a, a. O. c. 505.

(5) I, 2, f. 9 r v; vgl. Bar Hebr. I, 1, f. 189 v.

(6) I, 12, f. 27 v.

behalten (1). Den Priester nennt Timotheus, Dionysius folgend, den Erleuchter (2). Seine Aufgabe ist es, den Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott (3) und von tierischen zu engelhaften Sitten zu führen (4). Er soll die Krankheiten des Leibes und der Seele mit unsichtbaren Heilmitteln heilen (5). Sein Amt ist es, die Sünden zu entsühnen (6). Ueber die Notwendigkeit des Priestertums zum Vollzug der Geheimnisse wurde oben (S. 52-53) schon gehandelt. Sache des Diakons ist die Reinigung (7). Er ist ganz und gar vom Priester abhängig. « Ausser durch seine (des Priesters) Vermittlung steht dem Diakon nicht zu, das er irgend etwas von solchen Dingen (die zum Gottesdienst gehören) ausführe » (8).

2. Die Altarweihe.

Hiermit ist auch die Weihe des Altarraumes und die der Kirche gemeint. Die Altarweihe geschieht mit einem eigens vom Bischof unter Anrufung des Hl. Geistes geweihten Oele (9). Auch die Kirche wird « durch die Vermittlung der Kraft des Hl. Geistes » geweiht und durch « die Gesänge und Lieder der Bischöfe » (10). Insbesondere der Altar ist in der Vorstellung der Nestorianer etwas überaus Heiliges. Es dürfen nur geheiligte und bezeichnete Dinge mit ihm in Berührung kommen (11). Die Weihe des Altares ist eine Mahnung zur Heiligkeit für alle, die mit seinem Dienste zu tun haben (12). Der Altar kann durch die Unreinheit derer, die zu ihm hintreten, entweiht werden (13). Timotheus antwortet auf einen Einwand gegen die bei den Nestorianern übliche Wiederweihe des

(1) I, 7, f. 20 v.
(2) I, 4, f. 12 v; vgl. Bar Hebr. II, 2, f. 190 v; vgl. *Eccl. Hier.*, a. a. O.
(3) I, 2, f. 8 r; vgl. Bar Hebr. I, 1, f. 189 v.
(4) I, 2, f. 9 r; vgl. Bar Hebr. I, 1, f. 189 v.
(5) I, 1, f. 6 v.
(6) I, 1, f. 7 r.
(7) I, 4, f. 12 r; vgl. Bar Hebr. II, 2, f. 190 v. vgl. *Eccl. Hier.*, c. 508 A.
(8) IV, 15, f. 109 r.
(9) II, 4, f. 33 r.
(10) II, 1, f. 29 r.
(11) II, 7, f. 45 v-46 r.
(12) II, 7, f. 45 r.
(13) II, 7, f. 44 v.

Altares im Falle von Entweihung (1). Von der sonst üblichen Kasuistik bezüglich der Entheiligung des Altares bringt er nichts (2). Wozu der Altar geweiht wird, geht aus den Worten hervor, die bei seiner Konsekration gesprochen werden: « Ausgesondert ist und geheiligt und vollendet und vervollkommnet dieser Altar und dieses Heiligtum und das Haus der Versöhnung dieses Tempels zum Dienst der heiligen Geheimnisse und zur Wandelhalle für die Füsse der Priester und Diakone » (3). Es wird des öfteren betont, dass der Altar durch die Weihe die Kraft der Entsühnung erhält. « Gott wohnt in ihr (der Kirche) und Kraft der Entsühnung der Sünde ist in ihr niedergelegt » (4).

3. **Die Taufe.**

Die Taufe war im Alten Testament durch die Beschneidung vorbedeutet (5). Blut und Wasser, die aus der Seite des Hern flossen, waren ein Geheimnis der Taufe (6). Bar Hebraeus folgend, zählt Timotheus acht Arten der Taufe auf: die der Sündflut, die durch das Meer und die Wolken, die der gesetztlichen Reinigung, die des Johannes, die unseres Herrn, die der Märtyrer, die der Tränen, die letzte Taufe durch Feuer (7).

Die Taufe wurde durch Christus eingesetzt. Timotheus verweist auf die klassischen Texte: « Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste usw. » (Jo 3, 5), und: « Gehet hin und lehret alle Völker » (Mt 28, 19) (8).

Auf die Notwendigkeit der Taufe kommt Timotheus zu sprechen bei Gelegenheit der Erklärung der Aufforderung an die Katechumenen, die Kirche zu verlassen: « Wer nicht die Taufe empfangen hat, möge hinausgehen ». Das bedeutet: « Dass jene, die nicht getauft worden sind und nicht würdig

(1) II, 7, f. 40 r.

(2) Vgl. *Fragen über den Dienst des Altares und die Taufe* etc., Vat. Syr. 150; VAN UNNIK, a. a. O.

(3) II, 6, f. 39 r.

(4) II, 6, f. 40 r.

(5) III, 21, f. 82 v.

(6) III, 16, f. 74 v

(7) III, 4, f. 48 v-49 r; vgl. BAR HEBR. II, 3, f. 197 r.

(8) I, 1, f. 6 r.

geworden sind des Geschenkes des Empfanges der heiligen Geheimnisse und die an ihre Wahrheit nicht geglaubt haben, vom Eintritt in das Paradies ausgeschlossen sind » (1). Damit ist freilich nicht klar gesagt, ob der Mangel der Taufe allein schon vom Paradies ausschliesst.

Die wesentlichen Teile der Taufe sind nach Timotheus: « Wasser und Oel und ein Priester und priesterliche Gebete, ohne deren Zusammensein sie überhaupt nicht vollzogen wird » (2). Assemani sucht diese Stelle abzuschwächen, indem er die Notwendigkeit dieser Dinge nur aus der Vorschrift der Kirche erklärt (3). Diese Angleichung an die katholische Auffassung hat im Texte des Timotheus keine Stütze. Der Spender der Taufe ist also der Priester. Er soll nicht ohne einen Diakon taufen (4). Die Bedeutung des Oeles und seine Notwendigkeit für die Taufe betont Timotheus sehr stark. Er spricht von der geheimnisvollen Geburt und von der Taufe « im Wasser und Oel » (5). Dieses Oel geht auf die Apostel zurück. « Damit die Einheit des orthodoxen Glaubens der Apostel und Evangelisten erkannt werde, haben sie (die Apostel) dieses Oel geweiht als ein sicheres Zeichen und ein Siegel ohne Lüge und sie haben es gegeben, damit es durch die Hände der Mittler der frohen Botschaft in alle Gegenden überliefert werde, auf dass es unsterblich seinen Lauf nehme bis in Ewigkeit und allen Völkern durch die Lehre und die Taufe Unsterblichkeit schenke » (6). Hier spielt Timotheus auf die nestorianische Tradition an, dass das von den Aposteln geweihte Oel selbst überallhin verteilt und identisch überliefert wurde. Er verzichtet aber darauf, die Fabeln zu erzählen, die sonst von nestorianischen Autoren über den Ursprung dieses Oeles vorgebracht werden (7). In der Kirche wird altes Oel aufbewahrt, und durch dieses wird das neue bei jeder Taufspendung durch den Priester geweiht (8). Wie

(1) IV, 15, f. 105 r.
(2) III, 6, f. 50 r.
(3) *Bibl. Orientalis* III, 1, p. 575; vgl. dagegen III, 2, p. 261.
(4) IV, 16, f. 123 r.
(5) III, 7, f. 50 v; III, 11, f. 58 r; vgl. NARSAI, *Hom.* XXII, CONNOLLY, S. 42.
(6) III, 11, f. 57 r.
(7) Vgl. ASSEMANI, *Bibl. Or.* II, 2, p. 260.
(8) III, 11, f. 60 v-61 r.

oben (S. 61) schon erwähnt, wird dieses Oel durch den Geist geweiht (1). Es ist Symbol der Kraft des Geistes (2).

Es dient zur Salbung der Täuflinge vor der Taufe und zur Weihe des Taufwassers. Dieser Salbung schreibt Timotheus die grösste Bedeutung zu. « Die Apostel haben das geweihte Oel überliefert, damit sich die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden und damit sie gesalbt werden. Wer durch dasselbe nicht das Zeichen auf sich empfangen hat, das durch es und von ihm ist, der ist ein Schüler derer, die vom Satan unterjocht sind und die durch den Geist der Lüge geführt werden. Derjenige aber, der mit ihm besiegelt und mit ihm gesalbt worden ist, der wird in Unterblichkeit hier geformt und am Ende wird er durch die Vollendung verherrlicht » (3). « Es ist notwendig, dass jeder, der mit Oel gesalbt wird, Gesalbter genannt werde. Das ist ein grosses Geheimnis unserer Auserwählung zur Vertrautheit mit Gott und unserer Eingliederung in Christus, das Haupt der Kirche, von welchem wir auch empfangen haben, dass wir Christen genannt werden; dies aber ist Gesalbte » (4). « Durch unsere Salbung mit ihm entzünden wir das Feuer der Gnade, die in uns ist, nicht zur Verbrennung, sondern zur Reinigung und zur Erleuchtung. Durch Vermittlung dieses geweihten Oeles wird Kraft zur Wirksamkeit genommen » (5). Dieses Oel gibt Kraft zum Kampf gegen Satan. Ohne es ist der Sieg im Kampfe unmöglich (6).

Mit dem Oel wird das Taufwasser geweiht. Es muss mit Oel bezeichnet werden, das durch den Geist geweiht ist, um anzudeuten, dass die Geburt der Taufe durch den Geist geschieht (7). Wenn vorher das Oel als ein wesentlicher Teil der Taufe bezeichnet wird (8), so dürfte dies so zu verstehen sein, dass das Taufwasser mit dem Oel geweiht werden muss, damit es die Wiedergeburt schenken kann. Der Geist weiht

(1) III, 7, f. 51 r.
(2) III, 9, f. 53 r (die ganze Abteilung 9, f. 53 r ff. handelt hierüber).
(3) III, 11, f. 60 r.
(4) III, 12, f. 62 r.
(5) III, 12, f. 62 v.
(6) III, 12, f. 63 v.
(7) III, 7, f. 51 r.
(8) III, 6, f. 50 r.

das Wasser durch das Herabschweben der Gnade (1). Die Worte des Priesters machen das « stumme Element des Wassers... zu einem Schosse, der geistliche Menschen gebiert » (2). So besteht die Materie der Taufe aus Wasser und Geist (3). Die Taufe wird durch dreimaliges Untertauchen in das geweihte Wasser gespendet (4). Die Formel teilt Timotheus nicht mit. Nur sagt er, dass die Taufe im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit geschieht: « Und in den Namen, an die er (der Priester) erinnert, zeigt er, in wessen Namen er (der Täufling) stirbt und lebt, das ist (im Namen) der Dreifaltigkeit » (5).

Ueber die symbolische Bedeutung der Taufe wurde teilweise schon oben (S. 58 ff.) gehandelt. Die Taufe ist ein Bild des Todes Christi (6) und der Auferstehung (7), eine geheimnisvolle Darstellung unseres Todes und unserer Auferstehung mit ihm (8). Das Wasser ist ein Typus des Grabes und der Auferstehung (9). Das Eintauchen bedeutet Sterben und das Aufsteigen Auferstehen (10). Das dreimalige Untertauchen deutet auf die drei Tage hin, die Christus im Grabe lag (11). Die Waschung symbolisiert die Reinigung vom Schmutz der Sünde (12). Das Wasser ist ein Symbol des neuen Lebens (13).

Auch über die Wirkung der Taufe wurde oben schon gehandelt (S. 58 ff.). Hier seien die verschiedenen Wirkungen ganz kurz im Zusammenhang aufgeführt. Die Taufe verleiht uns nach Timotheus ein vierfaches Gnadengeschenk: « Nachlass der Schulden und der Sünden, das Heilmittel der Sterblichkeit in der Unsterblichkeit, die Kenntnis der Wahrheit, die in der Offenbarung der Dreifaltigkeit besteht, unsern

(1) III, 8, f. 52 r.
(2) I, 1, f. 5 v.
(3) III, 3, f. 47 r.
(4) III, 17, f. 76 v.
(5) ebenda.
(6) III, 21, f. 82 v.
(7) III, 21, f. 82 r.
(8) III, 15, f. 67 r.
(9) III, 17, f. 76 v.
(10) III, 3, f. 48 r.
(11) III, 17. f. 76 v.
(12) III, 2, f. 47 r.
(13) III, 3, f. 48 r.

Aufstieg in den Himmel» (1). Die Reinigung von der Sünde wird sehr häufig als Wirkung der Taufe genannt (2).

Da es der Sinn der Taufe in erster Linie ist, die Sünden zu verzeihen, erhebt sich die Frage, was denn die Kindertaufe für einen Sinn hat. Timotheus antwortet auf diese Frage einmal: Die Kinder sind zwar rein von Sünden, aber sie müssen doch die Annahme an Kindes Statt erhalten (3). Er gibt aber noch eine andere Antwort: Die Kinder müssen getauft werden, damit sie von der allgemeinen Knechtschaft der Sünde, die infolge der Sünde Adams auf allen Menschen lastet, befreit werden. «Weil die Menschen von Gott abirrten und sie so das Joch der Knechtschaft der Sünde auf ihre Freiheit sich zuzogen und auferlegten durch die Uebertretung des Gesetzes (nach dem Zusammenhang ist hier die Sünde Adams gemeint). Von da an waren allen Kindern Adams Taten der Sünde eigen, wie einer, der von einem Sklaven geboren wird, ein Sklave ist, bis er Befreiung von der Knechtschaft empfängt. Von der Zeit an, da der Weg Gottes durch das himmlische Licht den Menschen kundgetan ward, wurde das Dekret, das gegen sie bestand, durch ihre Versöhnung mit Gott aufgehoben. Und sie wurden von jetzt an wegen ihrer Versöhnung mit ihm würdig, sich der Annahme an Kindes Statt zu nähern. Die Taufe zur lebensvollen Befreiung wurde im gepriesenen Namen der Dreifaltigkeit gegeben. Und weil es nicht passend ist, dass sie, während sie noch Sklaven der Sünde sind, den Namen der Söhne Gottes empfangen, werden sie zuvor vom Joch der Knechtschaft der Sünde gelöst. Und dann werden sie der Annahme an Kindes Statt würdig gemacht, damit sie durch ihre Freiheit das Erbe Gottes empfangen. Deswegen ist das Geschenk auch bei denjenigen, die wie Knaben und Kinder ohne Sünde sich der Taufe nähern, nicht vergebens, weil sie aus Knechtschaft geboren waren und Knechte der Sünde des ersten Menschen sind, die durch die Uebertretung des Gesetzes über alle Menschen herrscht. Durch die Taufe aber empfangen sie ihre Befreiung und

(1) III, 13, f. 64 v.

(2) z. B. II, 7, f. 42 v; III, 3, f. 47 v; IV, 15, f. 111 v; III, 17, f. 76 v.

(3) III, 16, f. 73 r; vgl. BABAEUS MAGNUS (7. Jahrh.), *Liber de unione*, A. VASCHALDE, *CSCO*, Scr. Syr. 61, p. 116.

durch die Annahme an Kindes Statt geschieht ihre Vereinigung. Deswegen aber taufen wir die Kinder, auch wenn sie ohne Sünde sind, damit sie von der Knechtschaft befreit und Söhne Gottes werden » (1).

Der Begriff der Vererbung der Schuld ist hier nicht klar ausgedrückt. Wir können ihn insofern angedeutet finden, als Timotheus von einem Dekret spricht, das infolge der Sünde Adams gegen die ganze Menschheit besteht und das durch Versöhnung mit Gott aufgehoben werden muss. Timotheus fasst als « Sünde » nur die persönliche Schuld. Auch nach katholischer Auffassung ist die Erbsünde ja nur in einem analogen Sinne « Sünde ». Wenn Timotheus sagt, die Kinder seien ohne Sünde, so braucht damit die Erbsünde nicht unbedingt geleugnet zu sein. Er sieht richtig als Folgen der Sünde Adams die böse Begierlichkeit und die Knechtschaft der Sünde.

Timotheus ist sich wie auch sonst die Nestorianer über die eigentliche Erbschuld nicht klar. Trotzdem gibt er eine Beschreibung der Taufe, welche, wenn die Beschreibung auch für die Kindertaufe gilt, die Erbsünde voraussetzt. In der 17. Abteilung des 3. Kapitels (2) redet er von den Paten und von den Exorzisten. Die Paten müssen Garantie leisten für den guten Lebenswandel der Täuflinge. Dies geschieht nach dem Exorzismus. Dann folgt die Absage an Satan, seine Mächte und seine Engel, seinen Dienst und seine List. Diese Elemente der Katechumenatsriten der Erwachsenentaufe wurden im nestorianischen Kindertaufritual, das dem Išoʿyahb III. (652-61) zugeschrieben wird, aus der Taufliturgie gestrichen, weil sie für die Kinder, die nichts mit Sünde und Teufel zu tun haben, keinen Sinn hätten. Timotheus gibt uns hier eine kurze Beschreibung der Taufriten vor dieser « Reform », ohne sie freilich als solche zu kennzeichnen (3).

(1) III, 20 f. 80 v-81 v. Vgl. zur Sache auch III, 18, f. 77 v, wo gesagt wird, dass das Haupt des Priesters schwarz wurde durch die Sünde Adams.

(2) III, 17 f. 75 r-77 r.

(3) Das reformierte Kindertaufritual wird in den Handschriften immer dem Išoʿyahb III. zugeschrieben. CONNOLLY bestreitet die Autorschaft des Išoʿyahb (ANONYMUS II, p. 2). Sein Grund dafür ist, das noch der Anonymus des 9. Jahrhunderts, der sich ständig auf Išoʿyahb beruft, nur die Erwachse-

Weitere Wirkungen der Taufe sind: Sie führt hinaus aus « einem schmutzigen und befleckten Leben und fleischlichen » (1). « Aus der Finsternis der Unwissenheit wendet sich der Täufling der Erleuchtung zu, die in der Erkenntnis Gottes besteht » (2). Die Taufe ist das Geheimnis der Wiedergeburt. « Wie uns durch die erste Geburt geschenkt wurde, dass wir einfachhin existieren... so wird durch diese zweite aus dem Geist und dem Wasser uns gegeben, dass wir schön sind und dass wir mehr ähnlich sind » (3). Wir empfangen in der Taufe im Geheimnis die Annahme an Kindes Statt (4). Die vornehmste Wirkung der Taufe ist der Hl. Geist (vgl. oben S. 59). Der Geist schwebt auf die Getauften herab und sie nehmen an ihm teil (5). Die Vervollkommnung durch die Taufe gibt die Vertrautheit mit Gott (6). Zu allen Personen der Hlst. Dreifaltigkeit tritt der Getaufte in Beziehung: « Aus der Taufe werden wir nämlich Söhne des Vaters... Brüder des

---

nentaufe kennt. Freilich spricht auch EMMANUEL BAR ŠAḤHARE im 10. Jahrhundert in seiner *Memre über die Taufe* nicht über die Kindertaufe (Vat. Syr. 182, f. 268 v-273 v), obwohl diese auch nach Connolly damals sicher schon in Übung war. Die Kindertaufe wird bereits von BABAEUS M. erwähnt. (Vgl. oben S. 75 Anm. 3 und: *Expos. libri Centuriarum Evagrii Pontici,* W. FRANKENBERG, Berlin 1912, p. 241). Išoʿyahb III. selbst spricht in einem seiner Briefe von den Gläubigen, die nicht getauft sind. (R. DUVAL, *Epistolae*, CSCO Scr. Syr. 64, p. 51). Also war jedenfalls zu seiner Zeit die Kindertaufe noch nicht allgemein üblich. — G. DIETTRICH (*Die nestorianische Taufliturgie,* Giessen 1903, S. XXIII), meint, dass Timotheus hier ein Taufritual des Patriarchen Joseph I. (552-?) wiedergebe, das im Cod. Vat. Syr. 307, N. 2 erhalten sei. BAUMSTARK weist diese Auffassung in seiner Kritik des Werkes Diettrichs mit Recht als irrig zurück. (*Oriens Christianus* III (1903) 222.) Die Taufliturgie N. 2 im Vat. Syr. 307 ist tatsächlich anonym. ASSEMANI schreibt sie in seinem Katalog (MAI V, p. 22) einem Patriarchen Joseph I. zu. Vielleicht meint er den katholischen Patriarchen von Diarbekir Joseph I. (ernannt 1681). Die genannte Taufliturgie steht unter lateinischem Einfluss, wie dies die aktive Taufformel beweist (f. 27 r.). — Eine Beschreibung der Taufliturgie vor der Reform finden wir auch in der soeben erwähnten *Memre über die Taufe* des EMMANUEL BAR ŠAḤHARE. Auch hier werden die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis erwähnt.

(1) III, 1, f. 46 v.

(2) III, 2, f. 47 r; vgl. BAR HEBR. II, 3; 196 v.

(3) III, 2, f. 47 r; vgl. BAR HEBR. ebenda.

(4) III, 16, f. 71 r.

(5) III, 8, f. 53 r.

(6) III, 1, f. 46 v; vgl. BAR HEBR. II, 3, f. 196 r.

Sohnes... und Teilhaber am Geiste » [1]. Dass die eigentliche Erfüllung alles dessen, was die Taufe uns schenkt, erst in der Auferstehung kommt, wurde oben bereits ausgeführt (S. 58-59).

Die Taufe ist unwiederholbar. Dies wird aus ihrem Symbolismus begründet. Die Taufe ist ein Symbol der Auferstehung. Diese ist nur eine. Sie ist ein Bild des Todes Christi. Christus starb nur einmal. Durch eine Wiederholung der Taufe würden wir ihn aufs neue töten [2]. Die Beschneidung, die ein Typus der Taufe ist, wurde nur einmal gegeben [3]. Wie der Mensch nicht in den Schoss der Mutter zurückkehren kann, so auch nicht in den Schoss des Wassers [4].

4. Die Eucharistie.

Den Opfercharakter der hl. Eucharistie lehrt Timotheus ganz klar. Wir nehmen am Leib und Blut des Herrn teil, « die zu unserer Erlösung hingegeben wurden in der Materie des Brotes und in der Form des Weines » [5]. Die Eucharistie « wird Opfergabe (ܩܘܪܒܢܐ) genannt, weil sie das Geheimnis dessen ist, der sich seinem Vater als Opfer für uns darbrachte » [6]. « Sie (die Priester) opfern Gott Leib und Blut in Brot und Wein nach dem Ritus des Melchisedech » [7]. « Wir bringen seinen Leib und sein Blut dar durch die Herabkunft des Geistes über sie » [8]. Wie bei der Taufe redet Timotheus auch hier von den wesentlichen Dingen, ohne die das Geheimnis nicht zustande kommt: « Brot und Wein, Altar und Priester und priesterliche Gebete » [9]. Eine Darbringung des hl. Opfers ohne Altar wäre für Timotheus ein Unding. Schon in der *Chronik von Seert* (11. Jahrh.) lesen

(1) III, 15, f. 66 v-67 r.
(2) III, 21, f. 82 r-v.
(3) III, 21, f. 82 v.
(4) III, 21, f. 83 r.
(5) IV, 5, f. 87 r.
(6) IV, 2, f. 84 r; vgl. BAR HEBR. II, 4, f. 198 r.
(7) I, 6, f. 16 v.
(8) IV, 15, f. 112 r.
(9) III, 6, f. 49 v-50 r.

wir, dass der Hl. Geist nur auf einen geweihten Altar herabsteigen kann (1). Der Priester vollzieht dieses Geheimnis wie auch alle anderen. Aber Timotheus spricht auch von einer Teilnahme des Volkes an der Konsekration. Er fragt, warum der Priester laut bete. Dies geschieht, damit die Menge höre und antworte, « damit sie mit dem Priester an seinen Gebeten und an seiner Konsekration teilnehme » (2).

Brot und Wein sind für die hl. Eucharistie unerlässlich. Ein Priester oder Bischof, der anderes als Brot und Wein gebraucht, soll nach den Kanones der Apostel, auf die sich Timotheus beruft, abgesetzt werden (3). Zur Frage, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert sein muss, sagt er dem Bar Hebraeus folgend, dass die Apostel hierüber nichts überliefert hätten (4). Was speziell das *fermentum* der Nestorianer angeht, lehrt er an anderer Stelle unabhängig von Bar Hebraeus, dass es nur durch die Tradition bekannt sei. Ob diese Tradition apostolischen Ursprungs ist oder nicht, darüber schweigt er sich aus (5). Er hält also wie es scheint nichts von den sonst bei den Nestorianern vertretenen Fabeln über den apostolischen Ursprung des *fermentum* (6). Er hält es wiederum Bar Hebraeus folgend für nicht wahrscheinlich, dass Christus, nachdem er den Alten Bund abgeschafft hatte, mit ungesäuertem Brote den Neuen Bund begann. Der Sauerteig ist das Symbol der Seele wegen seiner Bewegung. Die anderen Bestandteile des eucharistischen Brotes sind Symbole der vier Elemente: das Mehl bedeutet die Erde, das Wasser das Wasser, das Oel die Luft, das Salz das Feuer. Die Franken und Armenier sagen, der Sauerteig sei Fäulnis. Das ist nicht wahr. Wenn mässig gesäuert, ist das Brot schmackhafter und vollkommener und von der Fäulnis weiter entfernt (7).

Auch über die Frage, ob der Wein gemischt oder unge-

(1) A. Scher, *Histoire Nestorienne, Chronique de Seert*, Patr. Or. XIII, S. 572.

(2) IV, 15, f. 110 r.

(3) III, 5, f. 49 v; vgl. Ebedjesu, *Coll. Can. Syn.* Mai X, p. 9, Can. 3 Ap.

(4) IV, 11, f. 96 r; vgl. Bar Hebr. II, 4, f. 198 v.

(5) Einleitung, f. 3 r.

(6) Zum *fermentum* vgl. J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus or.* T. II, P. 1, p. 170 ff. van Unnik, S. 246 ff.

(7) IV, 11, f. 96 r v; vgl. Bar Hebr. ebenda.

mischt sein soll, haben die Apostel nichts überliefert (1). Es war aber zur Zeit Christi üblich, den Wein zu mischen. Der Wein bedeutet das Leben, das Wasser den Tod. Ferner deuten Wein und Wasser auf das Blut und das Wasser hin, die aus der Seite des Herrn flossen. Dass der gemischte Wein schneller verdirbt, wie die Franken (!) und die Armenier behaupten, ist nicht zutreffend. Der gemischte Wein ist bekömmlicher und angenehmer (2).

Brot und Wein der hl. Eucharistie sind das Geheimnis des Leibes und Blutes Christi, und zwar, wie oben (S. 78) schon gesagt, das Geheimnis des für uns geopferten Leibes und Blutes. Das Geheimnis, « das im Brot und Wein ist, ist (ein Typus) des Leibes und Blutes, Geheimnis der Opferung der Menschheit » (3). Der Wein wird auch als Geheimnis der Seele des Herrn aufgefasst. « Wir bezeichnen geheimnisvoll durch das Brot das Geheimnis seines Leibes und durch den Wein das Geheimnis seiner Seele » (4). Dies hängt aber mit dem Symbolismus Wein -- Blut zusammen. Denn « das versöhnende Blut ist Geheimnis der Seele » (5). Brot und Wein werden auch einfachhin als Typus des Herrn bezeichnet. « Brot und Wein sind der Typus unseres Herrn, der im Grabe liegt » (6).

Hier müssen wir nun von neuem die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Symbol und Wirklichkeit stellen. Wir sahen oben schon (S. 59-60), dass im Unterschied zu Theodor von Mopsuestia nach Timotheus das Symbol die Wirklichkeit, die es darstellt, irgendwie wenigstens keimhaft enthält. Wie verhält es sich nun hier? Haben wir im Geheimnis des Leibes und Blutes Christi wirklich diesen Leib und dieses Blut oder nicht? Jedenfalls ist die Ausdrucksweise des Timotheus oft genug stark realistisch. Der Hl. Geist « verwandelt sie (die Geheimnisse unserer Erlösung) durch sein Herabschweben in den Leib und in das Blut Christi und er vollendet sie, sodass sie unsterblich und unveränderlich in ihrer Natur

(1) IV, 11, f. 96 r; vgl. Bar Hebr. ebenda.
(2) IV, 11, f. 96 v; vgl. Bar Hebr. ebenda.
(3) IV, 16, f. 124 r.
(4) IV, 15, f. 116 r.
(5) IV, 12, f. 97 v.
(6) IV, 15, f. 106 r; vgl. Ebedjesu, *Ordo Iud.*, p. 96.

sind, wie der Leib unseres Herrn durch die Auferstehung wurde (1). Aber an dieser Stelle ist doch schon etwas befremdlich, dass Timotheus den Leib des Herrn in der Eucharistie mit dem auferstandenen Leibe nur vergleicht. An anderer Stelle sagt er aber klar: « Wir glauben, dass das Brot verwandelt und der Leib Christi geworden ist und dass der Kelch verändert und verwandelt wurde in das Blut Christi » (2). Wenn er nicht reflektiert, gibt er den allgemeinen, selbstverständlichen Glauben der Kirche wieder, dass wir in der Eucharistie wirklich den Leib und das Blut Christi besitzen.

Wenn er aber anfängt, das Geheimnis näher zu erklären, wird dieser Glaube stark getrübt. Da finden wir eine Redeweise, die mehr als zweifelhaft klingt. Der Hl. Geist verwandelt die heiligen Geheimnisse, « damit sie in Wirksamkeit Leib und Blut seien » (3). « Wir bezeichnen geheimnisvoll durch das Brot das Geheimnis seines Leibes und durch den Wein das Geheimnis seiner Seele, nicht als ob sie gemäss ihren Wesenheiten imstande wären zu heiligen, sondern durch die Kraft der Gnade des Hl. Geistes (sind sie es), der mit Brot und Wein sich mischt » (4). Brot und Wein bleiben also auch nach der Wandlung. Nur ist ihnen eine Kraft der Gnade des Hl. Geistes beigemischt. An anderer Stelle heisst es wieder, dass « das Feuer des Hl. Geistes mit den Materien, die (auf den Altar) gelegt sind, sich mischt » (5). Der Leib, der auf dem Altare liegt, und der himmlische sind in ihrer Natur verschieden. Trotzdem lehnt Timotheus es aber ab, von zwei Leibern Christi zu reden (6). « Darüber, dass während doch das Brot nicht aus Fleisch ist und der Wein nicht aus Blut, sie doch Fleisch und Blut genannt werden: Wir sagen: wie die menschliche Natur Christi nicht durch Natur, sondern wegen der Einheit mit der göttlichen Natur Gott ist und genannt wird, in derselben Weise sind

(1) IV, 5, f. 88 r; vgl. IV, 4, f. 86 r.
(2) IV, 15, f. 113 v; vgl. EBEDJESU, *Ordo Iud.*, p. 100.
(3) IV, 15, f. 112 v.
(4) IV, 15, f. 116 r; vgl. EBEDJESU, *Ord. Iud.* p. 101; vgl. MINGANA, *Woodbrooke Studies* VI, S. 212 (77).
(5) IV, 4, f. 86 r.
(6) IV, 6, f. 89 v.

auch dieses Brot und dieser Wein nicht durch Natur Leib und Blut, sondern wegen der Gnade des Geistes, der auf sie herabschwebt, werden sie Leib und Blut Christi genannt » (1). Diese Stelle, die auch Jugie, Assemani folgend, zitiert (2), ist wörtlich aus Bar Hebraeus entlehnt (3). Wir dürfen deshalb die hier auf Grund monophysitischer Christologie gegebene Erklärung des eucharistischen Geheimnisses nicht ohne weiteres als authentische Auffassung des Timotheus nehmen. Wieder in Anlehnung an Bar Hebraeus sagt er, dass Leib und Blut in der Eucharistie « nicht durch Natur Fleisch und Blut sind, sondern dass sie durch Gnade an Gott dem Worte teilnehmen durch ihre Vereinigung mit Christus » (4). Unabhängig von Bar Hebraeus lehrt Timotheus an anderer Stelle: « Da Christus im Himmel ist, machen ihn die Priester von ferne sichtbar durch die Gestalten des Brotes und Weines » (5). Christus, d. h. der eigentliche, natürliche Leib Christi, ist also fern, nicht wirklich gegenwärtig in den eucharistischen Gestalten.

Aber Brot und Wein sind doch nicht bloss, wie die Protestanten wollen, leere Symbole des Leibes und Blutes, sie stehen in einer realen Beziehung zu dem, was sie darstellen. Diese Beziehung deutet der Nestorianer Timotheus mit Hilfe seiner nestorianischen Christologie. Er lehnt es, wie bereits gesagt, energisch ab, von zwei Leibern, dem im Himmel und dem im Geheimnis, zu reden. Der im Geheimnis ist auch nicht der Typus des himmlischen. Sie sind aber doch in ihrer Natur verschieden. Als Parallelfall bringt Timotheus zunächst das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen. Leib und Seele sind nicht zwei Wesen, sondern sie machen einen Menschen aus. Der Leib ist auch nicht ein Typus der Seele. Er nimmt durch die Vereinigung mit der Seele an ihrem Leben teil. Die zweite Parallele ist das Verhältnis zwischen der menschlichen Natur Christi und dem Worte Gottes. « Es wird nicht geglaubt, dass das Wort und sein Fleisch zwei Söhne und

(1) IV, 3, f. 84 v.

(2) M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*. T. V., Paris 1935, p. 304. Assemani, *Bibl. Orient.* III, 2, p. 294-95.

(3) Bar Hebraeus II, 4, f. 198 r.

(4) IV, 1, f. 83 r-v; vgl. B. Hebr. II, 14, f. 197 v.

(5) I, 1, f. 7 r.

zwei Christusse seien. Auch erscheinen sie nicht der eine als Typus des anderen in der Sohnschaft und der Messianität. Christus ist nämlich ein Sohn in der Zweiheit der Naturen, wesenhaft und eng verbunden (ܟܝܢܐܝܬ ܘܡܚܒܫܐܝܬ) in demselben Worte. So ist auch der eigentliche Leib Christi zwar der Leib, der im Himmel ist, und mit ihm und seinetwegen wird der geheimnisvolle Leib Leib genannt und nicht Typus, und es ist keine Zweiheit, einer ist nämlich der Leib Christi, wesenhaft und eng verbunden im Leibe und im Brote. Dieses ist zwar etwas anderes in (seiner) Natur, es nimmt aber Ehre und Macht und Name und Herrlichkeit des anderen ». Dann folgt noch ein längeres Zitat aus einem ungenannten Autor, der als « einer der Gottbesitzenden » bezeichnet wird. Hier wird im Grunde wieder das gleiche gesagt. Der Leib Christi, den der Hl. Geist in der Jungfrau geformt hat, ist in seiner Wesenheit verschieden von dem Leibe Christi, der in der Eucharistie jeden Tag aus der Materie gebildet wird. Man darf aber doch nicht von zwei Leibern sprechen, weil Christus einer ist ([1]). Das eucharistische Brot nimmt wegen der engen Vereinigung mit dem wahren Leibe Christi an dessen Namen und Herrlichkeit teil, so wie die Menschennatur Christi an der Sohnschaft des ewigen Wortes teilnimmt. Timotheus sagt nicht mit der Schroffheit eines Theodor von Mopsuestia, dass in Christus nur deshalb nicht zwei Söhne sind, weil der Mensch Christus nicht wirklich Sohn ist ([2]). Aber in der Anwendung auf die Eucharistie scheint doch seine nestorianische Auffassung durch, wenn er sagt, dass der eucharistische Leib nur Leib g e n a n n t wird und nur am Namen des eigentlichen Leibes Christi teilnimmt. Wenn Timotheus sagt, dass die eucharistischen Elemente in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, so will das nur heissen, dass sie auf geheimnisvolle Weise mit dem wahren Leib Christi vereint werden, sodass sie an dessen Herrlichkeit teilnehmen ([3]).

([1]) IV, 6, f. 89 v–90 v ; vgl. Narsai, *Hom.* XXII, Connolly, p. 17 ; Babaeus Magnus, *Liber de unione,* CSCO Scr. Syr. 61, p. 124.

([2]) Vgl. W. de Vries a. a. O. 96.

([3]) Zur Lehre anderer Nestorianer, welche die Wesensverwandlung, ja die wahre Gegenwart zu leugnen scheinen, vgl. Assemani, BO III, 2, p. 293 ss., Jugie V, p. 301 ff ; van Unnik, S. 191 ; G. Graf, *Die Eucharistielehre des Ibn*

Diese Verwandlung wird immer dem Hl. Geiste, seinem Herabschweben, seiner Kraft und Gnade zugeschrieben (1). Dass hier der Zeitpunkt der Epiklese als Augenblick der Verwandlung gemeint ist, geht aus der bereits einmal (S. 66) angeführten Stelle hervor, wo nach dem Sinn der Bezeichnung gefragt wird, die nach der Epiklese geschieht, zu einer Zeit, da « die Geheimnisse bereits die Vollendung durch die Herabkunft des Geistes empfangen haben » (2). Von der Wirksamkeit der Einsetzungsworte ist nirgends die Rede, sie wird aber auch nicht ausdrücklich geleugnet.

Die durch die Herabkunft des Geistes geheiligten Gaben legt der Priester bei der Kommunion « in die Hand der Empfänger » und er spricht dabei: « Leib und Blut Christi » (3). Das Nehmen des Leibes und Blutes nützt nur dem, der sich würdig nähert. Wer unwürdig kommt, wird schuldig am Leibe und Blute Christi. Christus bleibt in uns durch die Kommunion nur, wenn wir einen guten Lebenswandel führen (4). Über die Wirkungen der Kommunion wurde teilweise schon gehandelt bei der Frage der Beziehung zwischen Symbol und Wirklichkeit (vgl. S. 57 ff.). Die erste und vornehmste Wirkung ist natürlich die Vereinigung mit Christus (5). Wir werden Glieder Christi durch die heilige Kommunion (6). Des öfteren wird auch gesagt, dass die hl. Eucharistie zur Entsühnung und Reinigung gegeben ist (7). Sie ist ferner ein Typus der Speise der Unsterblichkeit und bereitet uns auf das unsterbliche

---

Buṭlan, *Or. Chr.* III. Ser., XIII (1938) 50 ff. Nach IBN BUṬLAN ist die Eucharistie ein blosses Symbol des Leibes Christi. Nach Išo'DAD VON MERV machen der Leib Christi im Himmel und sein Geheimnis in der Kirche nur einen Leib aus, sowie ein König und sein Bild nur ein König genannt werden. (GIBSON, *The commentaries* I, S. 104). Der gleiche Gedanke findet sich auch bei THEODOR BAR KONI (8. Jahrh.) in seinem *Liber scholiorum* (A. SCHER, CSCO Scr. Syr. 66, p. 250).

(1) IV, 5, f. 88 r; IV, 15, f. 112 v; IV, 3, f. 84 v.

(2) IV, 16, f. 120 r.

(3) I, 1, f. 7 r.

(4) IV, 5, f. 89 r-v.

(5) IV, 15, f. 112 r-113 v.

(6) IV, 2, f. 84 r.

(7) IV, 15, f. 113 v; 112 v. Nach VAN UNNIK (S. 191-92) wäre dieser Gedanke mehr den älteren Nestorianern eigen, während er später teilweise verschwindet.

Leben nach der Auferstehung vor ([1]). Sie ist als Vorbereitung zu diesem wahren Leben notwendig. Christus hat bestimmt, « dass wenn jemand sich nicht nährt mit seinem Leibe und seinem Blute, die im Typus Teilnahme am wahren Leben sind, er die Glückseligkeit dieses Lebens nicht empfangen kann » ([2]).

Zum Schluss noch ein Wort über die Aufbewahrung der hl. Eucharistie. Diese wird von Timotheus grundsätzlich abgelehnt. Als Begründung dafür gibt er, dass die Vorbilder, das Osterlamm und das Manna, auch nicht aufbewahrt werden sollten ([3]). Ausserdem müsste, wenn die Eucharistie aufbewahrt würde, Tag und Nacht ein Priester am Altare stehen und beten ([4]). Die Ablehnung der Aufbewahrung beruht also nicht etwa auf der Meinung, dass die Eucharistie ihre Konsekration nicht dauernd behielte.

5. Die Mönchsweihe.

Wir sagten schon, dass die Mönchsweihe nach Timotheus nur ein Geheimnis zweiten Ranges ist, weil in ihr nicht der Hl. Geist herabgerufen wird (S. 56). Der Mönch steht ausserhalb aller priesterlichen Rangstufen ([5]). Er kniet nicht bei der Weihe, sondern er steht vor dem Priester. Das bedeutet, « dass er nicht die anderen nähert (wie der Priester), sondern dass er für sich steht im Mönchsstande » ([6]). Der Priester « weiht ihn durch die heilige Anrufung » ([7]). In der dritten Abteilung des fünften Kapitels werden die einzelnen symbolischen Handlungen der Mönchsweihe beschrieben und gedeutet, z. B. das Abschneiden und Fortwerfen der Haare, wodurch das Ablegen der tierischen Gewohnheiten symbolisiert wird;

([1]) III, 18, f. 78 r; IV, 15, f. 113 v; IV, 4, f. 86 v; IV, 15, f. 112 v; IV, 5, f. 88 r; IV, 9, f. 91 v.

([2]) IV, 6, f. 91 v.

([3]) Vgl. Timotheus I († 823), *Gesetzbuch* § 17, bei: E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Berlin 1908, II. Band, S. 71; vgl. G. Graf, *Die Eucharistielehre des Ibn Buṭlan*, *Or. Chr.* III. Ser., XIII (1938) 188.

([4]) IV, 15, f. 118 r. Vgl. zur Frage der Aufbewahrung der hl. Eucharistie bei den Nestorianern: van Unnik a. a. O. S. 207 ff.

([5]) V, 2, f. 124 v; vgl. Bar Hebr. II, 1, f. 193 v.

([6]) V, 3, f. 128 r; vgl. Bar Hebr. II, 1, f. 194 v.

([7]) V, 3, f. 128 r; vgl. Bar Hebr. ebenda.

das Wechseln der Kleider, das hindeutet auf das Ausziehen des alten Menschen und das Anziehen des neuen. Die einzelnen Gewandstücke des Mönches werden symbolisch ausgedeutet (1). Die Fusswaschung ist ein Geheimnis der Reinigung vom Schmutz des Fleisches (2). Die wichtigste Zeremonie scheint die zweimalige Bezeichnung mit dem Ḥnana zu sein (3). Von den drei Bezeichnungen der Mönchsweihe geschehen zwei, die erste und die letzte, welche die « der Vollendung » ist, mit dem Ḥnana (4). Dei der ersten Bezeichnung spricht der Priester: « Bezeichnet wird N. N. zum Werk des Mönchtums im Namen des Vaters etc. » (5). Bei der Beschreibung der zweiten Bezeichnung mit dem Ḥnana nennt Timotheus es « das Geheimnis seiner (des Mönches) Vollendung in allem und seines Herausgehens aus der Welt » (6). Dies deutet auf die Formel hin, die dabei gesprochen wird. Timotheus teilt sie nicht mit. Nach der jüngst von Vosté besorgten Übersetzung des chaldäischen Pontificale lautet sie: « Segregatus est, sanctificatus est, consummatus est et perfectus est N. in opus monachatus et in exercitationem sanctitatis..... in nomine Patris etc. » (7). Die Bezeichnung mit dem Ḥnana bei der Mönchsweihe ist eine Eigentümlichkeit des nestorianischen Ritus. In den andern Riten erscheint vielmehr die Tonsur und die Bekleidung mit den Mönchsgewändern als das Wesentliche.

6. Der Begräbnisritus.

Auch dieser Ritus ist nur ein Geheimnis zweiten Ranges (8). Er wird aber doch, wie auch die anderen Geheimnisse « Vervollkommnung » genannt (9). Früher wurden die Verstorbenen

(1) f. 126 r–127 r.

(2) f. 126 v.

(3) f. 127 r-v. Das Ḥnana ist nach Timotheus ein geweihter Staub, der neben anderen Verwendungen auch auf die Toten gestreut wird. (III, 12, f. 64 r). Nach DENZINGER (II, p. 423) ist das Ḥnana geweihtes Wasser, das mit von den Gräbern der Heiligen genommenem Staub vermischt ist. Es wird auch in der *Chronik von Seert* erwähnt (*Patr. Or.* XIII, S. 449, Anm. 3).

(4) V, 4, f. 128 r-v.

(5) V, 3, f. 127 r.

(6) f. 127 v.

(7) *Pontificale iuxta ritum Eccl. Syr. Or. id est Chaldaeorum*, Pars IV, (*S. Congregatio pro Eccl. Or.*). Tip. Pol. Vatic. 1938, p. 355.

(8) V, 1, f. 124 v.

(9) VI, 4, f. 131 r.

mit Oel gesalbt; statt dessen streut man jetzt Ḥnana auf die Toten (1). Die Salbung der Toten wird noch von Emmanuel Bar Šaḥḥare (10. Jahrh.) erwähnt (2). Der Gebrauch, die Toten zu salben, besteht bei anderen christlichen Gemeinschaften, um ihnen Kraft im Kampfe mit Satan zu geben. Timotheus tadelt diesen Brauch nicht (3).

Bei der Erklärung der Begräbniszeremonien kommt Timotheus auf den Sinn des Gebetes für die Verstorbenen zu sprechen. Die Toten haben Hilfe nötig: « Der Entschlafene hat nötig, dass er dieser geistigen Wonne würdig werde und dass er zum Gastmahl mit den Gerechten im Reiche aufgenommen werde ». Sie « beten für ihn um Erbarmen und Milde » (4). Den Toten, denen es sowohl an Glauben wie an Werken fehlt, nützt kein Gebet etwas (5). Das eucharistische Opfer wird für die Verstorbenen dargebracht « zur Entsühnung und zum Nutzen und zur Ruhe » (6). Das Opfer Christi nützt allen, also auch den Verstorbenen (7). Es reinigt die Sünden der Lebenden und der Toten (8). Das Gebet der Gläubigen für die Verstorbenen ist auch gut und nützlich. Es hilft denen zur Reinigung, die mit Unvollkommenheiten und Sünden aus dem Leben geschieden sind (9). Timotheus hat aber hiergegen eine Schwierigkeit, über die er nicht hinwegkommt: Es wird doch jedem nach seinen eigenen Werken vergolten. Was können da die Werke eines anderen ihm nützen? (10). Diese Schwierigkeit gibt Timotheus zu und er gibt gewundene Erklärungen dafür, wie nun doch das Gebet für die Verstorbenen diesen helfen könne. Das Gebet stärkt ihre Hoffnung, es beeinflusst günstig ihre Seelen (11). Im Geist des Priesters ist das Bild Gottes, zu dem er betet, mit dem Bild dessen,

(1) V, 3, f. 127 v.
(2) *Memre über die Taufe.* Vat. Syr. 182, f. 270 r.
(3) III, 12, f. 63 v.
(4) VI, 11, f. 138 v.
(5) VI, 6, f. 133 r; vgl. Bar Hebr. II, 5, f. 201 r.
(6) IV, 15, f. 109 r.
(7) VI, 7, f. 134 v; vgl. Ebedjesu, *Ord. Iud.*, p. 99.
(8) VI, 7, f. 135 v.
(9) VI, 6, f. 133 r.
(10) VI, 7, f. 133 v-134 r; vgl. Bar Hebr. II, 5, f. 201 r.
(11) VI, 7, f. 134 r; vgl. Bar Hebr. ebenda.

für den er betet, zusammen. Das führt die Seele des Verstorbenen zur Vertrautheit mit Gott (1). Die Gesänge und Lesungen für die Toten sind auch ein Lob Gottes und eine Mahnung für die Lebenden (2). Sie haben also auch so einen Sinn, ganz abgesehen vom Nutzen, den sie für den Verstorbenen haben können.

7. Die Ehe.

Das siebte Geheimnis ist « das der Verlobung und der Krönung » (3). Verlobung und Eheschliessung werden also als Geheimnis betrachtet. Timotheus redet nachher aber ausschliesslich von den Zeremonien der Verlobung (4). Auch dieses Geheimnis gehört nur zu denen zweiten Ranges (5). Gott hat das Gesetz der Verlobung gegeben, als er die erste Frau dem ersten Manne zur Gehilfin gab (6). Christus hat dieses Gesetz bekräftigt (7). Die Ehe ist an sich nicht wertvoller als die Jungfräulichkeit: aber für die, die vor Begierde brennen, ist sie besser (8). Auch bei diesem Geheimnis der Verlobung nennt Timotheus ausdrücklich die für den Vollzug notwendigen Dinge. Es gehören dazu: der Priester, ein Kelch mit gemischtem Wein, der vom Priester gesegnet wird und den die Brautleute trinken, das Kreuz und der Ring und das Ḥnana, mit dem der Kelch bezeichnet wird (9).

Die eheliche Vereinigung ist ein Geheimnis der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Wie Christus sich mit der Kirche vereinigt und sie leidensunfähig und unsterblich macht, so soll auch der Mann sich mit der Frau liebend vereinigen, und seine Liebe soll die Frau heiligen (10). Timotheus verweist auf den klassischen Text bei Paulus: « Dieses Geheimnis ist gross, ich spreche aber über Christus und seine Kirche »

(1) VI, 6, f. 133 r; vgl. Bar Hebr. II, 5, f. 201 r.
(2) VI, 3, f. 130 v–131 r.
(3) Einleitung, f. 4 v.
(4) VII, 3. 4. 5, f. 144 v–150 v.
(5) V, 1, f. 124 v.
(6) VII, 1, f. 139 v–140 r.
(7) VII, 1, f. 140 r.
(8) VII, 1, f. 140 v–141 r.
(9) VII, 4, f. 147 r.
(10) VII, 2, f. 142 v.

(Eph 5.32) ([1]). Weil die eheliche Gemeinschaft ein Geheimnis Christi und seiner Kirche ist, symbolisiert auch alles, was zur Verlobung gehört, Dinge, die Christus und seine Kirche angehen. Alle Einzelheiten des Verlobungsritus deutet Timotheus in diesem Sinne ([2]). Das Geheimnis der Verlobung hat wie alle Geheimnisse auch seine heiligende Wirkung. Bei der Verlobung segnet der Priester einen aus Wein und Wasser gemischten Kelch. So heiligt er die Gemeinschaft zwischen Bräutigam und Braut ([3]). Durch den geweihten Kelch, den die Brautleute trinken, gibt der Priester ihnen Einheit durch die göttliche Kraft, die in ihm ist. Sie nehmen Kraft der Heiligkeit durch das Trinken aus dem Kelche ([4]).

Andere Geheimnisse.

Die Busse wird von Timotheus nicht unter den Geheimnissen aufgeführt. Er hat aber ganz am Schluss einen Abschnitt « über die Bezeichnung der Entsühnung » ([5]). Dass die Kirche die Vollmacht der Sündenvergebung hat, deutet er an, wenn er es als die Aufgabe des Priestertums bezeichnet, zu entsühnen. Die Gläubigen küssen dem Priester während der Liturgie die Hand, « damit sie ihm ihre Sünden offenbaren und empfehlen, weil er eingesetzt ist zu entsühnen und zu vergeben » ([6]). Christus hat « das Geschenk des Hohenpriestertums den Priestern, Söhnen unseres Geschlechtes, gegeben, damit sie durch dasselbe die Schulden der Schuldigen entsühnen » ([7]). « In diesem (dem Amte des Versöhnens) vertreten die Priester die Stelle Christi für die Kinder der Kirche » ([8]).

Wir finden bei Timotheus auch noch ein Bussinstitut, aber nur für die Sünde des Abfalls vom Glauben. Er beschreibt den Bussritus, dessen wesentliches Element Bezeich-

([1]) VII, 2, f. 143 v.
([2]) VII, 3, f. 144 v–147 r.
([3]) VII, 4, f. 147 v.
([4]) VII, 4, f. 148 r.
([5]) VII, 6, f. 150 v–151 v; vgl. H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I, p. 471.
([6]) IV, 15, f. 107 r.
([7]) I, 1, f. 7 r
([8]) ebenda.

nungen sind. Die freiwillig vom Glauben Abgefallenen müssen mit den drei Bezeichnungen der Taufe bezeichnet werden. Die letzte davon geschieht mit Oel auf der Stirn. Dabei spricht der Priester: « Es wird bezeichnet N. N. etc. » (1). G. Bickell will hieraus ableiten, dass die Salbung nach der Taufe mit Oel geschah (2). Aber hier im Bussritus wird nur die letzte Bezeichnung mit Oel ausgeführt, während bei der Taufe sicher die zweite Bezeichnung eine Salbung ist. Die Bezeichnungen der Busse entsprechen also nicht in der Weise denen der Taufe, dass man Schlüsse für die Salbung nach der Taufe daraus ziehen könnte. Die von den Jakobiten oder von andern Konfessionen, welche die Trinität bekennen, sich zum Nestorianismus « bekehren », werden ebenso bezeichnet. Nur wird noch hinzugefügt: « Es wird bezeichnet und geheiligt und vollendet N. N. in unserem östlichen orthodoxen Glauben im Namen des Vaters etc. ». Wer gegen seinen Willen oder aus Unkenntnis abgefallen ist, wird ohne Oel bezeichnet (3). Eine weitere Spur der alten öffentlichen Busse finden wir in dem Gebrauch, dass die vom Priester Exkommunizierten vor Beginn der eigentlichen Opferfeier die Kirche verlassen mussten, weil sie der Teilnahme an den Geheimnissen nicht würdig waren (4).

Die Beichte aller, auch der geheimen Sünden, existierte aber zur Zeit des Timotheus nicht. Er sagt ausdrücklich, dass das Bekenntnis der Sünden vor einem Menschen vor der hl. Kommunion, das bei anderen christlichen Gemeinschaften in Uebung ist, bei den Nestorianern unbekannt sei. Die Nestorianer bekennen ihre Sünden vor Gott; « und wir legen das Versprechen ab, dass wir nicht sündigen werden, damit wir uns rein dem Leibe und dem Blute Christi nähern » (5). In den von van Unnik herausgegebenen *Fragen über den Dienst des Altares* finden wir jedoch noch eine Spur eines Bekenntnisses der Sünden vor der hl. Kommunion. Es werden hier die Gläu-

(1) VII, 6, f. 151 r.

(2) G. Bickell, *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern, Zeitschr. f. kath. Theol.* I (1877) 109.

(3) VII, 6, f. 151 r; vgl. *Fragen über die Verlobung usw.* Vat. Syr. 150, No 4, ff. 92 v.

(4) IV, 15, f. 105 v.

(5) IV, 15, f. 114 r; vgl. Ebedjesu, *Ord. Iud.* p. 100.

bigen getadelt, die ohne vorher die Füsse der Priester zu küssen und sie um Vergebung der Sünden zu bitten, die hl. Kommunion empfangen ([1]). Wenn Sünden nach der Taufe geschehen, so gibt es zu ihrer Entsühnung keine zweite Taufe mehr; « es gibt nämlich zu ihrer Heiligung die Geheimnisse des Christentums, durch welche jedem, der glaubt, Verzeihung versprochen wird, d. h. die Busse und tränenvolle Abwaschung und anderes mehr » ([2]). Von Beichte ist nicht die Rede.

Von den tatsächlichen Sakramenten erwähnt Timotheus überhaupt nicht die Krankenölung, jedenfalls ausdrücklich auch nicht die Firmung. Nach Jugie und Assemani kennt er eine Salbung nach der Taufe, die wir als Fimung auffassen könnten ([3]). Der Text, den sie anführen, lautet (nach Cod. Vat. 151): « Die dritte (Bezeichnung) aber, welche der letzte Abschluss ist, ist die Vollendung durch den Hl. Geist, die in der Taufe unseres Herrn geschah, und sie ist die vollkommene Vollendung » ([4]). Ein ganz ähnlicher Text findet sich auch in der *Expositio officiorum Ecclesiae* des anonymen Verfassers aus dem 9. Jahrhundert: « Ultima obsignatio (ܪܘܫܡܐ) est baptismus Domini nostri; nam et perfectio est in Spiritu Sancto » ([5]). Diese Worte würden ja recht gut auf die Firmung passen; nur ist doch zuzusehen, ob sie sich nach Timotheus wirklich auf eine Salbung nach der Taufe beziehen.

Sehen wir zunächst, ob die drei Bezeichnungen vor oder nach der Taufe anzusetzen sind. Nach dem, was Timotheus selbst sagt, lässt sich das kaum entscheiden. Er beschreibt in der 15. und 16. Abteilung des dritten Kapitels eingehend die drei Bezeichnungen der Taufe, ohne hier zu sagen, ob es sich um Bezeichnungen vor der Taufe oder nachher handelt oder ob es Salbungen sind oder nicht ([6]). Im 17. Abschnitt gibt er dann eine sehr lückenhafte Darstellung der Taufzerimonien ([7]).

([1]) Frage 24, S. 166. Vgl. den ähnlichen Brauch bei Timotheus IV, 15, f. 107 r. (siehe oben S. 89).

([2]) III, 21, f. 83 r.

([3]) M. Jugie V, p. 292 Anm. 4; *Bibl. Orient.* III, 1, p. 54 C; III, 2 p. 274.

([4]) III, 19, f. 79 r.

([5]) Anonymus II, p. 96.

([6]) f. 66 v-75 r.

([7]) f. 75 r-77 r.

Vor der Taufe erwähnt er hier nur eine Bezeichnung auf der Stirn die dem Exorzismus, der Absage an Satan, der Hingabe an Christus und dem Glaubensbekenntnis folgt und der Entkleidung und Taufe vorhergeht. Diese Reihenfolge entspricht in gar keiner Weise den uns bekannten Taufritualien der Nestorianer. Sie hat einige Ähnlichkeit mit den bei Emmanuel Bar Šaḥḥare (10. Jahrh.) und den bei Theodor von Mopsuestia beschriebenen Riten ([1]). Die Zeremonie nach der Taufe stellt Timotheus im 18. Abschnitt dar ([2]). Erwähnt werden die Bekleidung, die Einführung des Täuflings in den Altarraum und die Kommunion. Von Bezeichnung wird überhaupt nichts gesagt. Timotheus legt ihr also jedenfalls keine grosse Bedeutung zu. Da er hier offenbar eine Vorlage ausgeschrieben hat, die nicht die Riten seiner Zeit gab, können wir hieraus nicht schliessen, dass er keine Bezeichnung nach der Taufe kannte, zumal da seine Beschreibung offenbar lückenhaft ist. Nach allem was wir von der Taufliturgie der Nestorianer wissen ([3]), müssen wir annehmen, dass die dritte Bezeichnung auch zur Zeit des Timotheus nach der Taufe geschah. Die Taufliturgie enthält nämlich zwei Bezeichnungen vor der Taufe und eine nachher. Die Erklärung, die Timotheus von der dritten Bezeichnung gibt, dass sie die « vollkommene Vollendung » sei, entspricht gut der Formel dieser Bezeichnung : « Es ist getauft worden und es ist vollendet worden N. N. usw. » ([4]). Jedenfalls fasst Timotheus in keiner Weise diese Bezeichnung als ein eigenes Sakrament auf. Sie ist einfach eine von den drei Bezeichnungen, die zur Taufe gehören.

Sehen wir nun, ob zur Zeit des Timotheus diese Bezeichnung mit oder ohne Oel vollzogen wurde. Im 19. Abschnitt des dritten Kapitels kommt er wieder auf die drei Bezeichnungen der Taufe zu sprechen. Er sagt hier, dass alle drei Bezeichnungen aus demselben Horn geschehen. Demnach würde sie also mit Oel vollzogen ([5]). Hiermit stimmt nicht

([1]) Emm. B. Š., *Memre über die Taufe*, Vat. Syr. 182, f. 270 v ff.; Mingana VI, S. 143-187 (16-54).

([2]) f. 77 r–78 r.

([3]) Vgl. G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals* V. II, London 1852, S. 195 ff.; Denzinger I, p. 364 ff.; Diettrich, S. 3 ff.

([4]) Diettrich, S. 48.

([5]) f. 78 v.

recht überein, was er in anderem Zusammenhange sagt: Im 16. Abschnitt des vierten Kapitels (1) redet er über die Bezeichnungen im allgemeinen und über die drei Bezeichnungen der Taufe im besonderen. Hier spricht er 1. von einer Bezeichnung vor der Taufe, 2. von einer Salbung in Kreuzform vor der Taufe und 3. von einer Bezeichnung nach der Taufe. Demnach scheint die Bezeichnung nach der Taufe keine Salbung zu sein. Auch Emmanuel Bar Šaḥḥare spricht nur von einer Bezeichnung nach der Taufe, nicht von Salbung (2). Die Stelle, an der Timotheus sagt, dass die drei Bezeichnungen aus demselben Horn geschehen, lehnt sich stark an den Anonymus des 9. Jahrhunderts an (3). Es ist gut möglich dass Timotheus hier wieder seiner Vorlage folgt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob die beschriebenen Bräuche seiner Zeit entsprechen oder nicht. Nach den dem Georg von Arbela zugeschriebenen « *Fragen über die Taufe* » (11. Jahrh.) (4) wird die Salbung der Täuflinge nicht mit dem Oel aus dem Horn vollzogen, sondern mit dem aus dem Becken, d. h. dem neugeweihten. Die Bezeichnungen geschehen also nicht alle aus demselben Horn, da die erste Bezeichnung (vor der Weihe des neuen Oeles) notwendig mit dem alten Oel geschieht; ein Grund mehr zu zweifeln, ob die von Timotheus in Anlehnung an den Anonymus beschriebenen Zeremonien noch seiner Zeit entsprechen.

Bei Ebedjesu, der zum guten Teil Zeitgenosse des Timotheus war, haben wir keine klare Erwähnung einer Salbung nach der Taufe finden können. Jugie sagt mit Recht, dass das Kapitel über das Chrisma (nach dem Syrischen vielmehr: Oel der Salbung) im *Buch der Perle* (5) nicht über die Firmung handelt, sondern über das Salböl im allgemeinen (6). Er findet in einem Text bei Ebedjesu eine Anspielung auf die Salbung nach der Taufe, sagt aber selbst, dass diese früher (vor Ebedjesu) üblich war (7). Es ist nicht recht verständlich, wie Jugie

(1) f. 119 v-124 r.
(2) *Memre über die Taufe*, Vat. Syr. 182, f. 272 v.
(3) ANONYMUS II, p. 96.
(4) Vat. Syr. 150 No 2, f. 43 v.
(5) *Buch der Perle* IV, 4, MAI X, 2, p. 332-33 (357-58).
(6) JUGIE, V, p. 289 Anm. 2.
(7) JUGIE V, p. 290; vgl. BICKELL, S. 115.

dann für den Zeitgenossen des Ebedjesu, Timotheus, eine Salbung nach der Taufe verteidigen will (1).

Für das Vorhandensein der Salbung nach der Taufe im 14. Jahrhundert spricht jedoch die Tatsache, dass in der ältesten uns bekannten Handschrift der Taufliturgie, die im Jahre 1496 geschrieben ist (2) diese Salbung erwähnt wird. Die späteren Handschriften (16. und 17. Jahrh.) haben zum Teil die Salbung, zum Teil nicht (3). Immerhin ist das älteste handschriftliche Zeugnis mehr als 150 Jahre später als Timotheus. Im ganzen müssen wir wohl sagen, dass es sich nicht erweisen lässt, dass Timotheus eine Salbung nach der Taufe gekannt hat. Ausgeschlossen ist es jedoch nicht.

Zusammenfassend können wir sagen, dass Timotheus von den sieben wahren Sakramenten der Kirche vier ausdrücklich als Geheimnisse aufführt: die Priesterweihe, die Taufe, die Eucharistie und die Ehe. Die Busse wird nebenher erwähnt, ein Firmritus ist vielleicht bei ihm vorhanden, wird aber sicher nicht als eigenes Sakrament erkannt. Von der Letzten Oelung finden wir keine Spur. Seine Grundauffassung vom Geheimnis als objektiver göttlicher Institution ist in ihrem wesentlichen Kern katholisch. Sein Nestorianismus ist weniger ausgeprägt als der des Theodor von Mopsuestia. Der nestorianische Irrtum beeinflusst seine Sakramententheologie wenig. Nur in der Erklärung des eucharistischen Geheimnisses trübt er den Glauben an die wahre Gegenwart des Herrn im Sakrament.

W. de Vries S. I.

(1) Jugie V, p. 292 Anm. 4.
(2) Berlin, Sachau 167, f. 106 b ff.; vgl. Diettrich, S. 84 und S. XII.
(3) Diettrich a. a. O.; Bickell a. a. O. 91-92.

Le Liturgicon ruthène depuis l'Union de Brest

Le Liturgicon ou Služebnik est le livre dont se servent le prêtre et le diacre, lorsqu'ils célèbrent la večernja ou vêpres, l'outrenja ou matines et la sainte liturgie ou messe. Au XIVe siècle, le patriarche de Constantinople, Philothée, écrivit une *Diataxis*, c'est à dire un *Ordo*, pour ces offices liturgiques, qui, avec le temps, fut universellement adoptée dans toutes les branches du rite byzantin; tout au moins, avant de donner le texte, on imprimait souvent cette *Diataxis*, même si les rubriques, échelonnées au cours de l'office, n'étaient pas mises en accord avec elle. C'est toujours vers les Grecs que les Slaves ont regardé, lorsqu'ils ont voulu réformer leur liturgie. A la fin du même XIVe siècle, le métropolite Cyprien traduisit la *Diataxis* de Philothée et l'introduisit dans son *Služebnik* [1]. Il ne semble pas que la réforme de Cyprien ait été acceptée partout ou qu'elle ait pu résister à l'invasion de nouveaux usages liturgiques. En effet, les premières éditions slaves du Služebnik du XVIe et XVIIe siècles montrèrent des différences. Ainsi, l'édition de Venise 1554, faite par les ducs serbes, Božidar et V. Vuković, ne fit dire au prêtre, qui va entrer dans le sanctuaire pour célébrer la liturgie, que la seule oraison : « Seigneur, envoie ta main... », et en cela elle s'en tint strictement à la *Diataxis* de Philothée; l'édition, que l'évêque de Léopol, Gédéon Balaban, imprima sur les presses de son frère à Strjatyn en 1604, fit précéder cette oraison des prières habituelles par lesquelles débutent les offices liturgiques, et

[1] N. Th. Krasnoseltsev, *Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. Іоанна Златоустаго,* Kazan 1889, p. 30-79.

par deux tropaires, et la fit suivre du baisement des images de Notre Seigneur et de la Sainte Vierge, qu'accompagnent les tropaires correspondants. L'édition de Vilna 1617, publiée par la confrérie du S. Esprit, et celle de Kiev 1620 reproduisent celle de Strjatyn [1].

On pourrait relever encore bien d'autres différences. En général, ces éditions se faisaient remarquer par la sobriété de leurs rubriques. Au contraire, l'édition de Kiev de 1629, préparée par Pierre Moghila, alors archimandrite de la Pečerskaja Lavra, donna des rubriques plus nombreuses et certaines explications liturgiques plus étendues.

La préface du livre n'était autre qu'une instruction doctrinale sur l'Eucharistie et le saint sacrifice de la messe, avec de nombreuses citations de l'Ecriture et des Pères. Moghila distinguait l'ordre des vêpres unies aux vigiles ou séparées d'elles; il expliquait longuement la bénédiction du pain, du grain, du vin et de l'huile à ces vigiles, à tel point que les rubriques interrompaient l'oraison elle-même; il donnait l'ordre de l'office dominical et férial de minuit; à l'office des matines, il ajoutait les rubriques pour les matines fériales, et d'autres avis. Partout il distinguait les usages slaves des usages grecs.

A la cinquième prière vespérale, il notait: « Cette prière n'est pas dans le grec, où cet usage fut réformé; récitez-la, si vous voulez ». Plus loin: « Si l'entrée se fait en groupe (comme cela se trouve dans le typicon de Jérusalem et selon la coutume d'autres régions, quoique expliquée ici, chez nous elle s'omet à volonté), les prêtres eux-mêmes chantent... ». Dans la litanie de supplication, après la demande pour l'archimandrite, il ajoutait entre parenthèses, avec l'avis: « Ceci est pris du grec », la demande pour les fondateurs et les frères du monastère, et dans la dernière supplication il avertissait

[1] Ainsi selon l'affirmation de J. Sakharov, *Обозрѣніе славяно-русской библіографіи* t. 1, kn. 2. S. Pétersb. 1849, p. 63. Je n'ai pas vu les éditions de Vilna 1583, 1607 et 1617, imprimées par Mamonič. Selon Jos. Bocian. *De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Joannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis* in *Chrysostomica,* Rome 1908, p. 944, ces éditions se rapprocheraient de celles de Venise. Le même auteur cite encore une édition d'Ostrog de 1612 (ibid. p. 961), inconnue aux bibliographes. Il est difficile de dire ce qu'il faut penser d'une édition de Mohilev de 1616 signalée par Sopikov, mais dont on n'a pu trouver aucun exemplaire dans les bibliothèques.

que la mention des bienfaiteurs de cette église était « prise du grec ». Dans la litanie, la demande en faveur de cette cité ou de ce monastère « se trouve seulement dans le grec ». Arrivé à la neuvième prière des matines, il plaçait cette note: « Oraison 9e. C'est uniquement en conformité avec l'usage grec qu'elle est mise ici. Dans les livres slaves elle se trouve dans la divine liturgie avant l'évangile. Dites-la, si vous voulez ». Aux formules habituelles par lesquelles le prêtre bénit les habits liturgiques dont il se revêt, il ajoutait d'anciennes formules slaves, qui font allusion d'une manière appropriée à différentes phases de la Passion du Sauveur, selon l'évangile de S. Matthieu; par exemple, en mettant l'epitrachile (étole): « Les bourreaux, ayant revêtu Jésus de ses vêtements, le conduisirent à la crucifixion ». Aux litanies de supplication, après l'évangile, il ajoutait les demandes pour les défunts, puis une note: « Cette litanie, ainsi que la prière pour les défunts, ne se trouve pas dans le grec, où cet usage a été réformé »; et, conséquemment, Moghila mettait le contenu de ces deux pages entre parenthèses; de même il plaçait entre parenthèses les tropaires et les versets qui précèdent immédiatement l'épiclèse, sans dire pourquoi; de fait, certaines éditions grecques les omettaient.

Voici, à titre d'exemple, une rubrique arrangée par Moghila. Il s'agit du rite de l'eau chaude qu'on ajoute au vin consacré. Règle: assez pour suffire à tous les communiants. Mais faites attention: lorsque pendant la proscomidie vous préparez le calice, il faut y verser le vin et l'eau en quantité telle que, pour trois parties de vin, il y en ait une d'eau, en comptant l'eau chaude que vous verserez plus tard.

D'autres remarques touchaient directement l'âme du prêtre. Sur la page qui suit la liturgie de S. Jean Chrysostome, est représentée l'image du Christ en croix, entouré des saintes femmes, de S. Jean, de Longin et d'anges; elle occupe les deux tiers de la page; au-dessus et en-dessous on lit cette exhortation: « Et maintenant, mes frères, puisque vous êtes des prêtres du peuple de Dieu et que de vous dépend leur âme, relevez leurs cœurs par vos paroles. (Judith, 8, 21). Les prêtres sont préposés au peuple comme l'estomac dans le corps humain. Si l'estomac est malade, le corps perd ses forces. (Chrysostome, Homélie 36 sur S. Matthieu). Personne ne nuit davantage à l'Église que celui qui, vivant d'une manière corrompue, a le nom de la sainteté ou l'ordre du sacerdoce; en effet, s'il pèche, personne n'ose le reprendre de cela, et par son exemple le péché se répand beaucoup, lorsque par respect pour l'ordre (sacerdotal) le pécheur est honoré. (GRÉGOIRE LE DIALOGOS, dans sa *Pastorale*) ».

Pierre Moghila fut donc un évêque zélé; il fut aussi un liturgiste instruit, et les livres liturgiques édités par lui marquaient un grand progrès sur toutes les éditions précédentes. En outre, la typographie de Kiev resta pendant longtemps la plus perfectionnée des pays slaves, et les livres, qu'elle imprimait, l'emportaient sur les autres par la beauté de l'impression, le nombre et la qualité des gravures.

En 1639, Moghila, devenu métropolite, publia une deuxième édition de son Liturgicon, de format plus petit, mais plus gros. Il ajouta sous le titre de **Єъбра́нїє нꙋ́ждныхъ и҆ бла-гопотре́бныхъ є҆кте́нїй...** les liturgies pour diverses intentions : en temps de persécution, pour la paix, en temps de pluie, de sécheresse, pour les dons du Saint Esprit, pour l'augmentation de la charité, pour le don des larmes, en action de grâces, pour les défunts, etc. Ce sont des prières très curieuses qui, sans être une traduction littérale des messes votives du missel romain, s'en inspirent fortement. Curieuse aussi, l'idée de vouloir exprimer dans la proscomidie et dans toutes les ecténies l'intention, les besoins pour lesquels on offre le saint sacrifice. Présentant pour chacune de ces intentions, comme dans un corps, outre ces formules, une épître et un évangile avec prokimenon et alleluia, et enfin un kinonikon, le Liturgicon de Moghila ouvrait la voie au missel plénier qui apparaîtra chez les Ruthènes catholiques à la fin du siècle. Cette édition de 1639 fut reproduite à Kiev et à Léopol un grand nombre de fois jusqu'au début du siècle suivant, et elle aurait pu devenir le livre typique des Ruthènes, comme le Služebnik réformé par le patriarche Nicon devint le livre typique pour la Russie moscovite et l'est encore aujourd'hui pour toute la Russie. Nicon était allé bien plus loin dans la grécisation du rite, basant sa réforme du Služebnik sur l'Euchologe grec de Venise de 1602 (1).

Mais l'œuvre liturgique de Moghila fut détruite aussi bien auprès des dissidents qu'auprès des catholiques. Une fois la région de Kiev soumise au tsar de Moscou, la métropole de

(1) Cf. Belokourov S. qui publia dans *Čtenia* 1885, IV, une notice manuscrite de Sylvestre Medvědev expliquant comment sous Nicon et Joachim les livres liturgiques furent revisés ; il trouva aussi l'exemplaire grec qui avait servi à Nicon et en parle dans l'article cité à la p. XXIII et p. 14, notes 49 et 50.

Kiev elle aussi, malgré les hommes instruits qui l'illustrèrent, perdit en 1686 son indépendance; ses livres liturgiques, avant d'être imprimés, durent être envoyés pour la censure à Moscou, et, après l'ukase de Pierre le Grand du 5 octobre 1720 et les décrets du Saint-Synode de 1721, nous voyons les livres liturgiques de Kiev se conformer à ceux de Moscou ([1]).

Dans les régions lithuaniennes et ruthènes rattachées à la Pologne, l'Union de Brest (1596), que propageait vigoureusement l'ordre des Basiliens, s'était solidement fixée. Pendant un siècle, ces catholiques n'eurent pas de livres liturgiques imprimés par eux; ils employèrent les livres publiés par les dissidents, quitte à barrer ce qui ne convenait pas et à ajouter ce qui leur semblait nécessaire. Quant au Liturgicon, le métropolite Antoine Sielava avait permis d'utiliser, de préférence aux éditions de Kiev, celles de Vilna faites par Mamonič, parce qu'elles contenaient peu de rubriques et qu'il était donc facile de les adapter aux nouveaux usages qu'on introduisait, comme de les mettre en accord avec les manuscrits des catholiques ([2]).

Parmi les nouveautés, notons l'addition du *Filioque* au Credo, faite pour échapper aux critiques et suspicions des catholiques latins. En 1642, le métropolite A. Sielava dit pour la première fois le Credo avec l'addition; la 17e Congrégation générale des Basiliens tenue à Vilna en 1667 en fit un précepte pour tous ([3]).

Dans la 14e Congrégation générale, qui eut lieu à Zyrovice en 1661, on décida de faire la commémoraison du Pape à haute voix pendant la liturgie à la grande entrée, et aussi dans les autres offices ([4]).

Mais le changement le plus grand fut occasioné par l'introduction de ce que nous appelons la messe basse, sans assistance du diacre; cela entraînait l'abandon total ou partiel du chant, du chœur, des encensements, de la grande et de la

([1]) Cf. Iv. Ohienko, *Історія українського друкарства,* dans la collection philologique de la Société Ševčenko, t. 19-21, Leopol 1925, p. 265-295. *Polnoe Sobranie Zakonov,* t. 6, n. 3653 et n. 3784.

([2]) Cf. Jos. Bocian, op. cit. p. 944. *Capitulorum volumen polonicum,* dans *Archeographičeskij Sbornik,* t. 12, Vilna 1900, p. 96.

([3]) Jos. Bocian, op. cit., p. 935. *Capitulorum volumen,* p. 96.

([4]) Cfr. *Capitulorum volumen,* p. 72.

petite entrée et d'autres cérémonies, qui perdent une grande partie de leur signification, quand le clergé et le peuple n'assistent pas d'une manière active à la liturgie. Du nouvel usage, la septième Congrégation générale des Basiliens, tenue à Vilna en 1650, parlait déjà comme d'une chose habituelle; mais en même temps elle enjoignait aux visiteurs des monastères de déraciner les abus (1). Ils n'y réussirent pas, et, parmi les Basiliens eux-mêmes, les nouvelles pratiques suscitèrent des critiques virulentes. Nous avons un écho de celles-ci dans l'écrit du basilien Pierre Kaminski, de l'année 1685 (2). Cet auteur désapprouvait surtout le mélange de rite grec et de rite latin, qui se manifestait jusque dans la langue même qu'on employait.

Les résultats des modifications liturgiques, qui s'étaient produites durant ce siècle, furent, pour ce qui concerne la sainte liturgie, consignées et codifiées dans le premier missel qu'éditèrent les catholiques ruthènes, à Vilna, en 1692. C'est un missel plénier, qui contient, pour chaque messe, le tropaire et le kondak du jour ou du saint, l'épître précédée du prokimenon, l'évangile précédé de l'alleluia, et enfin le kinonikon. Le livre donne d'abord le temporal (il débute par le temps du carême, le dimanche du pharisien et du publicain); au milieu se trouve l'ordinaire des trois Liturgies: S. Jean Chrysostome, S. Basile et celle des présanctifiés; ensuite, le sanctoral: du 1er septembre au 31 août; puis, le commun des saints, les liturgies pour diverses occasions; enfin, brièvement, le commun des vêpres et des matines, quelques autres prières utiles et le *Te Deum* traduit en slave. C'est la première fois qu'on réunissait dans un seul livre ce que le prêtre, quand il célébrait seul, devait chercher dans le Liturgicon, l'Apostol, l'Évangéliaire, et, le cas échéant, dans l'Horologe. Il est évident qu'on a voulu obvier à l'inconvénient d'avoir trop de livres sur l'autel (3); mais il faut observer que cet inconvé-

(1) *Capitulorum volumen*, p. 48.

(2) Publié sous le titre: *В обороні Потієвої Унії* par Basile Ščurat. Léopol 1929; voir le chapitre, qui traite des rites liturgiques, p. 87-98.

(3) C'est le motif qu'avance le Card. Francesco Nerli, protecteur des Basiliens de Grottaferrata, dans la préface qu'il écrivit pour leur Liturgicon de 1683. Il n'est pas impossible que ce Liturgicon ait servi de modèle à celui de Vilna de 1692.

nient provenait uniquement de la suppression du diacre et du lecteur et qu'il entraînait, comme conséquence, la disparition du livre des Evangiles, qui, selon le rite, doit rester toujours placé sur l'autel et est un symbole du Christ.

Les rubriques de la Liturgie sont en général composées pour le prêtre qui célèbre seul; de ci de là on voit encore apparaître le diacre. Les rubriques de la proscomidie reçoivent une nouvelle rédaction raccourcie; le psaume de l'entrée: « Introibo in domum tuam » est supprimé; le prêtre se lave les mains avant de se revêtir des ornements liturgiques, ce qui est contraire à l'usage, non seulement du rite byzantin, mais de tous les rites orientaux; le premier vêtement est l'amict, inconnu au rite byzantin et aux autres rites orientaux, excepté au rite arménien, où il est devenu ce col très orné qui se dresse sur la casula; le prêtre met la ceinture avant de mettre l'épitrachile, au contraire, il ne mettra le phélonion qu'à la fin de la proscomidie, après l'*otpust;* c'est le prêtre, et non le diacre, qui verse le vin et l'eau dans le calice; en commémorant les saints on ne donne aucune indication précise au sujet des parcelles de pain qu'on dépose sur la patène; mais, à la fin de la proscomidie une note avertit le prêtre que, s'il y a peu de communiants à sa messe, il suffit de prendre une parcelle en l'honneur de la Sainte Vierge, une pour les neuf ordres des saints, une pour les morts, une pour les vivants et une encore pour le célébrant; l'encensement si significatif de l'autel, du sanctuaire et de tout le peuple, qui précède le début de la Liturgie, est passé sous silence, mais le psaume « Miserere », que le diacre doit dire pendant cet encensement, est récité par le prêtre lorsqu'il se rend de la prothèse à l'autel. Le prêtre dit à voix basse l'hymne *Unigenite*, même s'il est chanté par le chœur, et fait une inclinaison aux paroles: « qui a daigné s'incarner pour notre salut ». Arrivé à l'ecphonèse qui termine l'oraison du Trisagion, il se tourne vers le peuple, étend les bras et dit: « maintenant et toujours »; il fera de même à la deuxième prière des fidèles; aucune rubrique n'indique qu'on donne le baiser de paix; les paroles de la consécration sont imprimées en grands caractères, mais aucune image encore n'orne la page qui suit le *Sanctus;* avant la fraction, le prêtre se lave les mains, c'est alors qu'il prendra en main pour la première fois la sainte hostie; le rite de l'eau chaude est omis; après la communion, le prêtre dit, les mains jointes, la formule: « Ceci a touché mes lèvres et enlèvera mes iniquités et me purifiera de mes péchés », mais ne s'essuie pas la bouche

en la prononçant ; le diacre reçoit la communion en même temps et de la même façon que les moines et les clercs, à l'intérieur du sanctuaire. Tout le texte de la messe est parsemé de rubriques indiquant comment le prêtre doit tenir les mains, jointes ou étendues, les paumes faisant face l'une à l'autre; or, si ces positions des mains ne sont pas inconnues dans le rite byzantin, celui-ci a toujours ignoré une prescription méticuleuse à cet égard ([1]).

Pour quelqu'un qui n'est pas initié à la liturgie byzantine, tous ces changements peuvent paraître anodins et même raisonnables. Ce n'est pas l'introduction de telle ou telle cérémonie qui fait mal; c'est modifier toute l'attitude extérieure du célébrant, afin qu'elle diffère moins de celle du prêtre latin, qui est en désaccord avec le rite traditionnel et qui fausse l'esprit du propre rite. Qui n'a pas de culture générale, peut trouver très beau un autel baroque placé dans une église gothique; celui qui a du goût, sera choqué; peut-être l'autel baroque fait-il plus d'effet, est-il plus pratique, mais il n'est pas là à sa place et ce mélange de styles est déconcertant.

Cela dut être ressenti fortement par les éparchies de Peremyšl et de Léopol, qui, en 1692 et en 1700, adhérèrent à l'Union avec l'Église catholique et devinrent ainsi du coup participantes de la liturgie que les éparchies lithuaniennes avaient modifiée durant ce XVII[e] siècle; or, elles s'en tenaient toujours au Liturgicon de Moghila, réimprimé tel quel à Kiev en 1708, à Léopol en 1702 et même en 1712. Des froissements et des difficultés surgies sur ce terrain, et sur bien d'autres, conduisirent en 1720 au Synode de Zamość.

En ce qui concerne la liturgie, celui-ci affirma plusieurs fois que le rite propre aux Ruthènes est le rite grec, et, par exemple, il défendit strictement de consacrer « in azymo » ([2]).

([1]) J. Bocian, *op. cit.*, pag. 956, fait remarquer que le Liturgicon de Strjatyn 1604 et celui de Moghila 1639 ont des rubriques sur les mains jointes et étendues; à mon tour, je remarque que, dans ces éditions, il s'agit de « lever les mains en haut » pendant la prière: « Vous nous avez rachetés », l'hymne du Chérubicon et le « Sursum corda », et qu'il s'agit d'étendre la main droite, comme pour bénir, au moment de prononcer les paroles de la consécration sur le pain et sur le vin — ce qui est tout à fait autre chose que de régler la position des mains pour chaque oraison ou action de la divine liturgie.

([2]) *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno 1720.* Roma 1724, p. 72, Sessio tertia, Titulus tertius, § 4.

D'autre part, quant à la messe, il émit les décrets suivants: il est défendu de faire usage de l'éponge pour essuyer la patène, il faut le faire avec le doigt, comme les Latins. Motif: dans nos régions, on ne prépare pas bien les éponges, et ainsi des morceaux du pain consacré peuvent y rester attachés; on s'exposerait au danger d'irrévérence envers le Corps du Christ (1). Il faut avouer que la raison qu'on invoque, n'est pas très sérieuse, et qu'aujourd'hui, en temps normaux, il est possible en Ucraine, comme partout ailleurs en Europe, de se procurer de bonnes éponges. Cette éponge, ainsi que la lance et le grand voile, sont des symboles des instruments de la Passion de Notre-Seigneur. Benoît XIV a conservé l'usage de l'éponge dans son Euchologe.

Autre suppression: celle du rite de l'eau chaude qu'on verse dans le calice après la consécration. Le motif indiqué par ces mots « gravem ob causam » n'est pas expliqué. Est-ce le danger de corrompre les espèces du vin, ou le désir d'échapper aux critiques injustes des Latins? Benoît XIV n'a pas eu de scrupules à cet égard et a conservé ce rite, qui symbolise le sang et l'eau qui sortirent du côté du Sauveur ouvert par la lance.

Le Synode décida que ce sera le prêtre, à l'exclusion de tout autre ministre, qui versera pendant la proscomidie le vin et l'eau dans le calice. Dans le rite byzantin et dans l'Euchologe de Benoît XIV, cette action est dévolue au diacre. Ce décret a une seconde partie: ce rite se fera en été pendant la proscomidie, en hiver avant la grande entrée (2). On ne voit pas que cette dernière prescription ait été autrefois observée, et il ne semble pas qu'elle le soit davantage aujourd'hui.

Quant au Credo, le Synode décréta qu'à l'avenir il devait être imprimé et récité toujours avec le mot FILIOQUE (3). Personne ne veut mettre en doute l'opportunité de ce décret. Mais il est permis de remarquer qu'il dépasse de beaucoup ce que le Concile de Florence demanda aux Grecs, que d'autres églises catholiques de rite oriental chantent le Credo sans l'addition susdite, et que celles-ci trouvent un autre moyen

(1) *Ibidem*, p. 74.
(2) *Ibidem*, p. 73.
(3) *Ibidem*, p. 56.

pour se distinguer des dissidents, pour proclamer leur appartenance à l'Eglise catholique et leur adhésion à tous les articles de la foi: la commémoraison du Pape de Rome.

Enfin, décision importante, mais qui n'eut pas d'effet: « Placuit tamen ut missalia, ritualia, breviaria, diurnalia ac pontificalia ab Ordinariis approbari non possint, nisi conformia sint editioni quam Synodus ipsa fieri iusserit, et Sancta Sedes approbaverit » [1]. Ceci veut dire que le missel de Vilna 1692 n'est pas sanctionné par le synode, puisque celui-ci se charge d'en publier un autre. De fait, après 1724, une commission liturgique se réunit, qui examina le rituel. Aucun document ne nous révèle qu'un travail préparatoire pour l'édition d'un missel ait été entrepris. Le fait est qu'à Suprasl on termina l'impression d'un liturgicon en 1727; il ne fut publié qu'en 1733 et sans avoir été soumis à l'approbation romaine. La même année parut un autre liturgicon à Unev, l'année suivante un troisième à Počaev. L'édition typique, telle que l'avait décrétée le synode, ne fut donc pas faite.

Le trois monastères basiliens rééditèrent pendant ce siècle plusieurs fois le Liturgicon: Suprasl en 1758 et 1763, Unev en 1740 et 1747, surtout Počaev en 1735 (?), 1744, 1755, 1765, 1778, 1780, 1788, 1791; à son tour la Stauropigie de Léopol en 1759 et 1780. Jusqu'au Liturgicon de Počaev 1778 exclusivement, ces différentes éditions sont assez semblables à celle de Vilna 1692.

On note cependant quelques différences, p. ex., l'édition d'Unev 1740 met pour la première fois, à côté des rubriques indiquant la position des mains, des vignettes, pratiques sans doute, mais peu esthétiques; l'ecphonèse des oraisons antiphonales est placée à la suite de l'ecténie, avant l'oraison elle-même, parce qu'on suppose que le prêtre célèbre sans diacre; il devra donc chanter lui-même l'ecténie et trouvera le temps de réciter l'oraison pendant que le chœur exécute l'antiphone; enfin, après la communion, à la proclamation du prêtre: « Salvum fac, Domine, populum tuum et benedic haereditati tuae », le peuple répondra: « Ad multos annos ». D'autres éditions, p. ex., Počaev 1744, ne la suivront pas en cela, mais feront répondre: « Deus Dominus et illuxit nobis ». Le même livre replace l'ecphonèse

[1] *Ibidem*, p. 59.

après l'oraison; elle supprime aussi la note concernant les parcelles à consacrer; mais elle apporte deux autres nouveautés: après le *Sanctus*, une vignette du Calvaire à pleine page; l'édition de Počaev 1755 mettra là une gravure de la dernière Cène, mais les éditions postérieures reviendront à l'image de la Croix. Ensuite, à la fin du livre, six pages très denses qui proposent un « Ordre de la divine Liturgie lue (чтéмыа) ».

Comment expliquer ces nouvelles prescriptions, lorsqu'on sait que le Liturgicon de Vilna de 1692 avait déjà modifié tant de rubriques, précisément pour avoir un texte qui guiderait le prêtre pendant la messe basse? Mais cela ne suffisait plus en 1744; l'imitation de la messe basse latine avait encore été poussée plus loin; p. ex., le prêtre devait dire la grande ecténie devant le missel posé à droite sur l'autel; après l'épître le servant portait le missel à gauche, plus tard, après la communion il le transportait de nouveau à droite; de la petite entrée il restait bien l'oraison et la formule: « Bénie soit l'entrée de vos saints », mais pas un seul geste; à la grande entrée, pendant qu'il récitait la formule usuelle, le prêtre se contentait de soulever le discos et le calice. Cet *Ordo* cependant disparut du Liturgicon depuis l'édition de Počaev 1778.

Que tout le monde ne fut pas satisfait des livres liturgiques ruthènes et que les nouveautés rencontraient de l'opposition, est prouvé par le fait que le métropolite voulut réunir en 1763 un nouveau concile provincial qui aurait eu à traiter des divergences liturgiques; mais ce synode ne put se réunir à cause des circonstances (1). Quant au missel, le Chapitre général des Basiliens, réuni à Žydyčyn en 1788, promit de le corriger, et en prohiba la réédition. En fait cependant, le Liturgicon de Počaev de 1791 ne diffère pas de celui de 1788.

Depuis 1778 nous constatons dans les éditions de Počaev un retour très net à un texte et à des usages plus anciens.

La rubrique initiale de la proscomidie est traduite littéralement de l'Euchologe de Benoît XIV; on retrouve les prières à dire devant l'iconostase et le baisement des icones; si le prêtre met la ceinture avant l'étole, on ajoute: « selon la coutume d'ici »; au contraire, il

(1) PELESZ JUL., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, vol. II, Würzburg 1881, p. 935.

se revêtira du phélonion avant de préparer le pain, « selon l'usage grec » ; à la fin de la proscomidie le diacre fera l'encensement ; et pendant qu'il encense l'autel, il dira le tropaire : « In sepulcro... » ; la note sur les parcelles à préparer pour les communiants réapparaît, mais elle est abrégée et elle contient cette remarque importante que le prêtre n'a pas l'obligation de consacrer les parcelles ; avant le début solennel de la sainte liturgie, la rubrique qui disait d'ouvrir les portes de l'iconostase est supprimée ; pendant que le diacre chante les ecténies, le prêtre ne les récitera pas à voix basse, mais il les écoutera ; au texte du chérubicon de rédaction ancienne est ajouté un texte reproduisant plus exactement la recension grecque. La plupart de ces changements passeront dans les éditions suivantes ; d'autres s'y ajouteront ; ainsi l'édition de Počaev 1788 rétablira le rite de s'essuyer la bouche après la communion, lorsqu'on récite la formule « Hoc tetigit... ». Mais cette même édition de Počaev 1778 consacre d'autres usages nouveaux qui ne trouvent pas un fondement dans les textes grecs : pendant la grande ecténie, il est permis d'intercaler des demandes pour des besoins particuliers et les suffrages pour les défunts ; dans l'ecténie après l'évangile, on donne le texte entier, demandes et oraison, pour le cas où on veut faire les suffrages pour les morts ; aux prières avant la communion on ajoute d'autres prières secrètes qu'on dira *ad libitum*.

Peut-on trouver les causes de cette demi-réforme? Il y en a deux, me semble-t-il. A Rome avait paru en 1743 l'Euchologe de Benoît XIV ; ce livre, ainsi que les décrets de ce pape sur les rites orientaux, n'a pu manquer d'avoir quelque effet aussi chez les Ruthènes, et spécialement au monastère de Počaev ; car ce n'est pas seulement dans le Liturgicon, que se manifesta un rapprochement vers les textes grecs, mais encore dans d'autres livres édités par le même monastère, comme l'Evangéliaire de 1780 ; plusieurs indices nous amènent à penser qu'il y eut un renouveau intellectuel à Počaev en ces années là.

L'autre cause est le premier démembrement de la Pologne, qui eut lieu en 1772 ; cet événement politique détacha les éparchies de la Galicie, englobées dans l'Autriche, des autres, restées en Pologne ou passées sous la Russie ; mais, comme celles-là n'étaient entrées dans l'Eglise catholique que vers 1700, le processus de latinisation n'y était pas aussi avancé

que dans les éparchies septentrionales, et l'on conçoit facilement qu'un retour à des usages qu'on n'avait quittés qu'à contre-cœur et jamais entièrement, se soit produit, lorsque l'attachement des éparchies lithuaniennes aux nouvelles formes ne fit plus sentir toute son influence.

Le rattachement de la partie orientale de la Pologne à l'empire des tsars amena la destruction de l'Église catholique de rite byzantin dans ces régions. Et on pourrait ne plus parler d'elles dans cette étude, n'eussent été certains projets de livres liturgiques, envoyés de là à Rome, et l'accueil, qui a besoin d'explications, que leur réserva le Saint-Siège. Il s'agit du cas d'Héraclius Lisovskyj, archevêque de Polotsk, qui, le 22 février 1786, demandait à Rome, entr'autres, la suppression de certaines fêtes et la correction des livres liturgiques. Il n'avait pas l'intention, dit-il, de composer un nouveau Služebnik, mais il désirait prendre en son entier l'Euchologe corrigé à Rome et qui seulement alors était venu dans ses mains [1]. La réponse de la Propagande est du 29 septembre 1787: il faut exécuter les décrets du synode de Zamość, s'entendre avec le métropolite et les autres évêques unis, avoir devant les yeux surtout l'Euchologe de Benoît XIV, « salvis tamen mutationibus inter Ruthenos unitos communiter inductis ad maiorem catholicae fidei et unitatis protestationem »; en attendant, ne rien innover, et surtout ne pas introduire le rituel dont se servent les dissidents.

Après d'autres instances de Lisovskyj, la Propagande ne fit que répéter sa première lettre. Dix ans plus tard, devenu métropolite, il écrivit à l'évêque Porphyre Važynskyj, pour lui manifester son désir de réunir un certain nombre de leurs collègues soit à Rome, soit à la Nonciature; il ajouta que le rite des dissidents et le leur est identique, pourvu que celui-ci soit un rituel rédigé dans l'esprit de l'Euchologe de Benoît XIV [2].

Ce métropolite, qui avait été nommé évêque par la grâce de Catherine II, et métropolite par celle d'Alexandre Ier, qui, dans la lettre citée ci-dessus, osait écrire que « l'Église russe

(1) Cf. *Холмскій греко-уніатскій Мѣсяцесловъ на 1871*. Varsovie 1871, p. 70.

(2) M. Harasiewicz, *Annales Eccl. Ruthen.*, Léopol 1862, p. 850.

croit les mêmes choses que nous, unis, croyons », n'était pas l'homme apte à introduire une réforme que les circonstances déconseillaient de faire.

Et de fait, après le deuxième (1792) et troisième (1795) démembrement de la Pologne, qui firent passer toutes les éparchies ruthènes dans l'empire russe, excepté celles de Kholm, Léopol et Peremyšl, c'est par l'assimilation du rite ruthène au rite russe que commença l'œuvre de l'apostasie forcée, accomplie en 1839 sous Nicolas I[er]. Dans l'allocution consistoriale du 22 novembre 1839, dans laquelle il protesta contre les violences dont les catholiques, latins et unis, étaient victimes en Russie, le pape Grégoire XVI rappela ce plan infernal de commencer l'apostasie par l'assimilation des rites [1].

Ces faits eurent leur répercussion en Galicie. A Léopol on réimprima la seule Liturgie de S. Jean Chrysostome en 1808 et en 1842; un Liturgicon entier parut pendant le XIX[e] siècle seulement deux fois, à Peremyšl en 1840 et à Léopol en 1866. Ces livres restèrent dans l'ancienne ligne, et ne se font remarquer par rien de neuf. Cela s'explique. En Galicie, il était du devoir des évêques, qui voyaient ce qui se passait en 1839 dans les éparchies septentrionales et en 1875 dans celle de Kohlm, de se tenir strictement aux usages liturgiques fixés pour le moment. Dans leurs propres éparchies aussi, il y avait de l'agitation. Parmi les Ruthènes on distinguait des polonophiles et des russophiles; si ceux-ci n'avaient pas nécessairement des tendances au schisme, le danger d'y tomber n'était pas imaginaire. Aussi, quand le métropolite Michel Levitskyj fit de l'allocution consistoriale de Grégoire XVI l'objet de sa pastorale du 10 mars 1841, le Pape, par le bref du 17 juillet de la même année, non seulement le loua, mais en outre i indiqua clairement la ligne de conduite à suivre pour ce qui concernait les modifications rituelles: s'il s'agit de rites, qui regardent la profession de la foi et de l'unité catholique, ou le rejet du schisme, il est de toute évidence qu'on ne peut en aucune façon les changer; les autres rites que les Ruthènes catholiques ont de par leur tradition, ou qu'ils ont adoptés au cours des temps pour sauvegarder mieux leur séparation d'avec les schismatiques ou pour tout autre motif, ceux-là

(1) *Acta Gregorii Papae XVI*, t. II. Rome 1901, p. 381.

certes ne peuvent être modifiés *pro lubitu;* et, dans le grand péril qui existe aujourd'hui, ce serait une imprudence grave que de retrancher, d'ajouter ou de changer n'importe quoi de ce genre « ad placita schismaticorum » (1). Pour comprendre la force et la manière absolue d'écrire du Pape, il faut se remettre dans la situation tragique de l'Eglise ruthène il y a cent ans. Il est évident que ces phrases furent écrites pour cette époque, puisque les termes eux-mêmes du bref parlent expressément des périls du moment (2).

Vingt ans plus tard, le prêtre Hippolyte Terletskyj (3), homme très actif, travaillait à introduire en Galicie le rite tel qu'il se pratiquait au « Barbareum » de Marie-Thérèse à Vienne. Ses supérieurs: évêque, nonce, Propagande (13 mai 1867), le désavouèrent: qu'il défère tout à l'autorité, qui prendra les mesures nécessaires. Le malheureux n'écouta pas et passa au schisme.

En la même année 1862, parut dans les journaux une pastorale de l'évêque de Peremyšl, Thomas Poljanskyj; elle rappelait l'intérêt que les Papes avaient toujours porté aux rites orientaux, déplorait les changements qui y avaient été apportés auprès des Ruthènes et protestait contre l'accusation d'esprit schismatique dont les réformateurs étaient l'objet. Peu de temps après, une circulaire du Ministre d'État autrichien pour la Galicie, défendait d'apporter le moindre changement aux rites et cérémonies, tant que le Saint-Siège n'aurait pas pris une décision à ce sujet. Comme on l'apprit plus tard, les réformateurs avaient profité de la vieillesse de l'évêque pour lui arracher cette pastorale et la publier à son insu; les autres, pour riposter, avaient agi auprès des autorités civiles.

Vers le même temps s'agitait un autre réformateur, le curé Ivan Naumovyč; pour celui-ci, la réforme liturgique n'était qu'une partie de son programme politique; en 1882 il

(1) DE MARTINIS, t. V, p. 381.

(2) C'est sous le même angle qu'il faut considérer les phrases du bref de Pie IX *Omnem sollecitudinem* du 13 mai 1874 (DE MARTINIS, t. VI, p. 230-236), qui, prises en rigueur de termes, approuvent tons les changements introduits dans le rite ruthène. Le Synode de 1891 en y dérogeant sur beaucoup de points, confirme notre interprétation.

(3) P. SMOLIKOWSKI. *Ippolito Terlecki,* in *Roma e l'Oriente,* II, 1917, p. 274-285.

tomba sous les censures romaines, comme suspect de schisme; de fait, en 1885, il passa au service de l'église « valaque » de Léopol.

Tout cela montre que, si les livres liturgiques ruthènes du XIXe siècle ne manifestent aucun changement notable, cela n'est pas dû à une tradition bien établie, mais uniquement à la volonté des supérieurs d'éviter le péril de schisme, très réel en ce moment; les opinions des fidèles au sujet des rites restaient fort divisées; et à Rome aussi on le savait.

Quand le métropolite démissionaire, Joseph Sembratovyč, vint se fixer dans la Ville Éternelle en 1882, le Saint-Siège le nomma président d'une commission constituée pour étudier les questions liturgiques des Ruthènes; en même temps, répondant à un désir de la Propagande, une commission similaire se forma Léopol. Cinq ans plus tard, après de longues discussions sur le rituel, on n'était encore arrivé à aucun résultat. Lorsqu'on décida vers ce temps de réunir un concile provincial, on chargea celui-ci de s'occuper aussi des questions liturgiques. Ce concile eut lieu à Léopol en 1891. Le Titre V de ses décrets est consacré à la sainte liturgie; l'Appendice à ce Titre traite de l'office des présanctifiés; l'ordre à suivre dans la récitation privée du bréviaire se trouve dans l'Appendice au Titre IX, chap. 3, § 6. Il est curieux de constater, d'après les indications données dans l'introduction du Synode, que ce Titre V et les Appendices ne furent ni lus ni discutés dans les Congrégations préliminaires et ne furent pas présentés dans les Congrégations générales du Concile; logiquement il faut en conclure qu'ils n'appartiennent pas aux décrets authentiques du synode; quant à l'approbation de la S. Congrégation de la Propagande, celle-ci ne fut ni formelle ni solennelle, mais un simple témoignage que la revision des décrets avait été faite et qu'on pouvait imprimer ceux-ci. Le côté juridique nous importe peu en ce moment. Quatorze ans plus tard, les décrets liturgiques du Concile trouvèrent leur application dans l'édition du Liturgicon, qui parut à Léopol en 1905.

Dès la lecture de la rubrique initiale de la proscomidie, nous sommes frappé par le souci extraordinaire de précision du rédacteur, dénotant un esprit rubriciste et juridique, qui n'est guère de mise

dans un livre de liturgie: avant de célébrer, le prêtre aura mis sa conscience en paix avec Dieu « par la confession de ses péchés » ; il s'abstiendra depuis minuit de toute nourriture et de toute boisson « sous peine de péché grave » ; il se préparera spirituellement à la sainte liturgie « par la lecture des prières prescrites », et il se revêtira « de l'habit sacerdotal, selon la règle des canons ecclésiastiques ». Arrivé à l'église il fera trois inclinaisons devant les portes de l'iconostase « de cette façon », et puis on explique comment il faut tenir les doigts et la poitrine quand on fait ces poklons. Le Titre V du Synode élimine expressément le baisement de l'icone du Sauveur et de celle de sa Mère, pendant qu'on récite les tropaires en leur honneur; la rubrique du Liturgicon dira exactement ce que le prêtre doit faire en ce moment: « Ensuite le prêtre et le diacre (s'il y en a un) tournent légèrement le visage et le corps du côté droit vers l'image du Sauveur, et se signant (du signe de la sainte croix) de la main droite, comme il a été dit plus haut, ils font une petite inclination, abaissant la main jusqu'aux genoux, et disant... ». Avec étonnement, on se demande si un chrétien se signe jamais autrement que du signe de la croix, et de la main droite, et s'il faut rappeler de telles choses à quelqu'un qui est déjà prêtre. Un peu plus loin, on lit cet autre avertissement: « Le prêtre dira toutes ces prières tenant les mains jointes, les doigts contre les doigts ». Si le prêtre le fait ainsi, sa tenue sans doute sera très édifiante, mais on arrive, en prescrivant tous les gestes jusque dans le moindre détail, à mettre le célébrant comme dans un carcan.

En entrant dans le sanctuaire, le prêtre et le diacre diront: « Dieu, ayez pitié de moi, pécheur », mais non pas le psaume, « quoniam, dit le Synode, in nostris missalibus non invenitur ». La remarque n'est pas mauvaise; le psaume ne se trouve pas dans les anciennes éditions de Venise, ni dans celle de Strjatyn, non plus dans celles des catholiques depuis Vilna 1692; mais Moghila l'a pris du grec, et l'Euchologe de Benoît XIV l'a aussi; au lieu de la simple omission du psaume, il aurait été plus juste de dire que, parmi toutes ces prières qui précèdent la vestition, une seule est vraiment ancienne et à n'omettre jamais: « Seigneur, envoie ta main... » ; c'est la seule que connaissent les éditions slaves de Venise du XVI[e] siècle, fidèles en cela à la *Diataxis* de Philothée.

Le Synode légitime l'usage de l'amict par ce motif: « quoniam olim et Orientales illum habebant, prouti demonstrant verba Papae Benedicti XIV: Maronitae et Ambrosiani amictum ponunt super albam

(cfr. *De Sacrificio Missae,* Lect. 90) ». En tous cas, Benoît XIV n'a pas introduit dans son Euchologe grec l'amict, ce qu'a fait l'édition ruthène de Vilna 1692, pour la première fois dans un rite byzantin [1].

Le Synode de 1891 et le Liturgicon de 1905 abandonnent définitivement l'usage du pays, changé d'ailleurs depuis le Liturgicon de 1778, de ne mettre le phélonion qu'à la fin de la proscomidie. Mais le Synode énumère six vêtements du diacre: l'amict, le sticharion (ce qu'il explique en disant que c'est l'aube), la ceinture, les epimanikia, la dalmatique et l'orarion. Le diacre byzantin ne porte jamais la ceinture: ainsi un abus, celui de l'aube, en entraîne un autre, celui de la ceinture. Le Liturgicon ne parle heureusement que de l'amict, du sticharion et de l'orarion.

La première parcelle de la troisième prosphore était détachée jusqu'ici en l'honneur de la Croix et des Anges. Le synode de 1891 fait omettre cette double commémoraison et apporte à cela les raisons suivantes: d'abord les anciens exemplaires ne l'ont pas (cela n'est vrai qu'en partie, car la formule se présente, mais en deux prières séparées, déjà dans les éditions de Venise du XVIe siècle et dans celle de Strjatyn 1604, suivie en cela par toutes les éditions catholiques; Moghila retint la commémoration des Anges, omettant celle de la Croix); ensuite, l'Euchologe de Benoît XIV ne l'a pas; enfin, comme les parcelles symbolisent l'Église triomphante, souffrante et militante, cette double commémoraison est hors de sa place. Nous citons avec plaisir ces arguments, parce qu'ils impliquent ce principe, qu'on peut abandonner une pratique, une cérémonie ou une formule, que toutes les éditions catholiques du Liturgicon ont reproduites après la première (Vilna 1692), si elle est en opposition avec l'Euchologe grec de Benoît XIV et si elle détruit, en tout ou en partie, le symbolisme du rite. En ce cas-ci, en supprimant la mémoire des Anges, le principe a été appliqué peut-être trop rigoureusement; d'abord, parce que les Anges sont associés à l'Église triomphante et qu'à ce titre la parcelle mise en leur honneur sur le discos complète le symbolisme; ensuite, parce que les éditions de Venise et de Strjatyn ont une parcelle pour la Croix et une autre pour les

[1] Quant à l'usage de l'amict chez les Maronites, Arméniens, Syriens et Coptes, on peut lire ce qu'en dit Jos. Braun dans son excellent livre *Die liturgische Gewandung,* Freiburg 1917; il n'est pas possible de résumer en peu de lignes les conclusions, en beaucoup de points incertaines, de ses recherches.

Anges; enfin, parce que la mémoire des Anges se trouve jusqu'en 1905 dans tous les Liturgica ruthènes, ce qu'on ne peut pas dire de la commémoraison de la Croix, omise par le Liturgicon moghilien.

Dans un autre cas encore, le synode de 1891 et le Liturgicon de 1905 rejettent une formule qui se trouve dans toutes les éditions ruthènes, à commencer par celle de Strjatyn 1604; c'est la formule que prononce le prêtre en déposant sur le discos la parcelle pour les vivants: « Seigneur Jésus-Christ, acceptez ce sacrifice pour la rémission des péchés de votre serviteur ». Le motif du rejet? « Haec oratio recentioribus temporibus est abusu intromissa, atque immutata ». Le Synode compte-t-il le début du XVII[e] siècle parmi les *tempora recentiora,* et admet-il qu'après deux cents ans on puisse remplacer par une autre une formule introduite abusivement? Les éditions de Venise grecques et slaves, l'Euchologe de Benoît XIV, la *Diataxis* de Philothée ne proposent aucune formule. Celle toute récente du Synode de 1891, a le mérite d'être plus brève: « Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs N. N. ».

Il est regrettable que le Synode n'ait pas décidé dans tous les cas avec la même sûreté de principes. A la fin de la proscomidie, encensant l'autel, le diacre disait le tropaire: « Dans le sépulcre... »: ainsi la *Diataxis* de Philothée, l'Euchologe de Benoît XIV, les éditions de Venise, de Strjatyn, de Moghila; mais le Liturgicon de Vilna 1692 omit le tropaire; depuis celui de Počaev 1778 jusqu'à celui de Peremyšl 1840 le tropaire réapparut; le Synode de Léopol de 1891 dit: « omittenda est » sans donner de raison. S'il avait songé que ce tropaire s'applique si bien à l'autel, sur lequel bientôt va être offert Jésus-Christ en victime, il aurait laissé dans le texte cette formule, attestée par les textes anciens et riche de symbolisme.

Le Synode de 1891 impose au prêtre et aux concélébrants de réciter les ecténies à voix basse pendant que le diacre les chante; on pourrait conseiller cela à la dévotion d'un chacun; en faire une prescription, c'est oublier que dans les fonctions liturgiques le prêtre, le diacre, les ministres, le chœur, les fidèles ont chacun leur rôle à remplir et que la beauté de la liturgie consiste précisément dans l'harmonieuse coordination et coopération de chacun de ces éléments.

Le même Synode ordonne de réciter l'oraison non pas avant, mais après l'ecphonèse. Nous avons déjà dit que c'est un non-sens; l'ecphonèse n'a rien à faire avec l'ecténie, elle est la conclusion naturelle de l'oraison, et c'est ce qui la fait mettre nécessairement après celle-ci.

Pendant l'ecténie des catéchumènes, arrivé aux paroles « Qu'il leur révèle l'Évangile de justice... », le prêtre élèvera l'évangéliaire, le baisera et le mettra à droite ou mieux au milieu de l'autel, s'il y a de la place. L'usage est peut-être ancien, la rubrique du Liturgicon de 1905 est nouvelle.

A côté de l'ancien texte du Chérubicon, le Liturgicon ruthène, depuis l'édition de Počaev 1778, donnait une autre version, suivant plus fidèlement l'original grec. Le Liturgicon de 1905 publie l'ancien texte seul; le Synode l'avait décrété ainsi, et cela malgré la dernière édition de l'Euchologe de Benoît XIV, « quam variationem permiserunt sibi editores huius Euchologii iuxta usum quorundam neotericorum ». Je ne sais pas si l'original grec a connu des variantes [1], mais il est sûr que la nouvelle version slave, faite durant la réforme du patriarche de Moscou, Nicon, est plus intelligible.

Le Liturgicon de 1905 fixe pour la première fois les rubriques concernant le baiser de paix que se donnent les concélébrants et les diacres. Curieuse est la rubrique qui prescrit aux deux diacres d'élever les mains, en même temps que le prêtre, au « Sursum corda » et de les joindre au « Gratias agimus »; ils font le geste, mais ne prononcent pas les paroles.

Le Synode de 1891 fait sonner au *Sanctus* et à chacune des consécrations; le Liturgicon n'a pas consigné ce latinisme dans ses rubriques. Signalons encore quelques rubriques nouvelles du Liturgicon de 1905. Après l'épiclèse, le célébrant fera une inclination profonde; pour dire la doxologie finale de l'anaphore, il se rendra à la porte de l'iconostase et bénira le peuple; le diacre se ceindra de son orarion pendant l'oraison d'inclination de la tête; le prêtre déposera le pain consacré dans la main de chacun des concélébrants et les laissera communier au calice, mais ce privilège n'est pas étendu au diacre qui anciennement le possédait; le psaume « Benedicam » est omis complètement. Enfin, on voit réapparaître l'*Ordo* pour la messe basse; il comprend huit points. Le premier explique comment le prêtre devra disposer le calice, le discos avec l'agneau et les parcelles, le purificatoire, les deux petits voiles et le grand, l'iliton,

(1) Le texte grec donné par P. Maas dans *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*, p. 11, se base sur des manuscrits de Grottaferrata et est identique au texte actuel. Le mot **печáль** a pour lui non seulement toutes les éditions ruthènes du Liturgicon jusqu'à celle de Léopol 1929, mais aussi les éditions starovières et le texte de S. Luc (XXI, 34).

la cuiller et l'astérisque, pour pouvoir porter tout cela, sans encombre, de la sacristie jusqu'à l'autel. On ne transportera plus le missel, il restera sur l'autel, à la gauche du prêtre. Pour figurer la petite entrée, le prêtre tracera devant lui un signe de croix en disant: *Bénie soit l'entrée de vos saints.* Il lira l'Évangile, tourné vers le peuple. A la grande entrée, il placera le discos sur le calice et, tenant le calice en mains, fera un tour entier sur lui-même.

Dans ce Liturgicon nous trouvons donc des rubriques plus étendues et plus précises; parmi elles quelques-unes sont vraiment bonnes, d'autres très discutables. Ce qu'il importe avant tout de noter, c'est que l'évolution des rites continue, et qu'elle continue dans une ligne qui n'est pas droite: certains usages latinisants sont conservés, d'autres abolis, et à leur place l'usage grec est restitué.

Le missel de voyage de Zovkva 1917 reproduisit le Liturgicon de 1905; celui de 1927 y fit certaines adaptations, pas très heureuses.

Dans la proscomidie, au lieu de prier pour l'épiscopat « pravoslave », on prie pour l'épiscopat « catholique » ; dans la grande ecténie la demande, que la tradition a toujours faite pour l'autorité civile, est changée: « Pour notre peuple fidèle, pour toute sa cour et son armée, prions le Seigneur » ; dans l'ecténie de supplication, on omet le nom de l'empereur sans le remplacer; de même, « ad multos annos », qui se chantait à la fin de la liturgie pour l'empereur et l'archevêque, se chantera pour l'archevêque seulement.

Le mouvement rétrograde qui s'était manifesté assez nettement dans le Liturgicon de 1778, plus légèrement dans celui de 1905, deviendra tout à fait apparent dans celui de Léopol de 1929. C'est qu'entre 1905 et 1929 a eu lieu un grand événement. La guerre mondiale a eu pour effet l'écroulement du tsarisme russe et de l'empire austro-hongrois. Les éparchies ruthènes sont passées à la République polonaise, au milieu de remous nationalistes ucrainiens toujours plus puissants. Au point de vue religieux, disparaissait du coup le péril grave de schisme, et, d'autre part, la métropole ruthène de Galicie se consolidait de plus en plus à l'intérieur. Déjà depuis l'ukase de tolérance en Russie (1905) était apparue

aux yeux des plus clairvoyants, comme possible, une action religieuse dans la Grande Ucraine; maintenant, elle se présentait de nouveau avec des possibilités plus grandes d'y déposer le ferment catholique; à une telle action il y avait cependant un obstacle qu'il fallait supprimer avant de commencer, sous peine de n'aboutir à rien: l'altération du rite, et en particulier celle de la Liturgie. Cette vue apostolique, jointe à une prise de conscience nationale se développant de jour en jour, porta beaucoup de Ruthènes à désirer un rite plus pur; et l'assimilation du rite ruthène au rite russe, qui, il y a soixante ans, était un danger très réel de schisme et une arme aux mains des dissidents, pouvait maintenant apparaître comme une condition à priori pour la réunion. Tous cependant ne pensaient pas ainsi, surtout ceux qui voulaient enrichir leur Eglise ruthène de toutes ces diverses formes d'apostolat par lesquelles les Eglises occidentales tentent de se défendre contre l'emprise du laïcisme paganisant; ils étaient portés à rendre les cérémonies plus pratiques, plus entourées d'éclat extérieur, et à introduire des dévotions et des associations aptes à maintenir et à développer la foi et la ferveur des fidèles, et à lui faire produire un rendement maximum. Tandis que ceux-ci tenaient au Liturgicon de 1905, ceux-là en voulaient un autre avec un rite plus pur; celui qui parut à Léopol en 1929 répondait aux désirs de ces derniers.

Ce Liturgicon a le format in-folio; il débute par les vêpres et les matines, auxquelles il rend la place qui leur revient dans le livre liturgique propre au prêtre; puis vient la Liturgie de S. Jean Chrysostome, suivie de pièces de rechange pour des intentions diverses; ensuite, la Liturgie de S. Basile et celle des Présanctifiés; le calendrier pour les douze mois de l'année ne donne que le nom des Saints, et celui du temporal n'est qu'une indication typicale; pour finir, une dizaine de prières et de bénédictions qu'on fait en certains jours de fête. Un autre volume, de même format, contenant les tropaires, les épîtres et les évangiles, aurait dû suivre, et, uni au premier, pouvait former un missel plénier; mais il ne parut pas.

Non seulement le contenu du livre est modifié et réordonné, mais les mots eux-mêmes ont reçu une orthographe qui

voudrait reproduire la prononciation des très vieux temps; il faut admettre que cette tendance archaïsante était erronée: c'était confondre le slavon ecclésiastique, qui a continué à évoluer jusqu'au XVI[e] siècle, avec la langue slave du XI[e], voire du X[e] siècle; la liturgie n'est pas de l'archéologie; si elle vit de traditions, c'est à la condition que ces traditions n'aient pas été interrompues.

Comme le métropolite André Szeptyckyj avait publié ce livre de sa propre autorité et que d'autres évêques n'en étaient pas satisfaits, tous les évêques ruthènes d'Europe et d'Amérique, dans une réunion tenue à Rome en 1929, voulant éviter des luttes intestines très nuisibles à leurs ouailles, acceptèrent, de commun accord, un texte qui parut dans le « Petit Liturgicon » de Léopol en 1930. Il ne contient que la Liturgie de S. Jean Chrysostome et les pièces de rechange à employer en diverses circonstances.

Il revient sur des points modifiés en 1929, et d'une façon regrettable dans les cas suivants: il remet les vignettes indiquant la position des mains, prescrit l'inclination au milieu de l'hymne « *Unigenite* », fait dire la prière de la petite entrée avant de quitter l'autel, supprime le *Pax vobis* avant l'évangile, enlève de la formule de la grande entrée les mots *pravoslavnikh khristian* et change le « vous » en « nous » ; d'une façon heureuse dans d'autres cas: l'ecphonèse de la prière du trisagion ne se dira qu'une fois, la prière de l'ecténie de supplication est placée au milieu de l'ecténie, les tropaires après la grande entrée et avant l'epiclèse sont supprimés.

Ce Petit Liturgicon ne fut pas accepté, lui non plus, par tous les évêques. Dans l'entre-temps, une Commission interéparchiale travaillait à la revision de tous les livres liturgiques et accomplit un travail immense; mais, là encore, les deux partis restèrent irréductiblement sur leurs positions. Finalement, ils demandèrent eux-mêmes au Saint-Siège de trancher la question et de leur donner cette unité dans la liturgie qui apporterait l'apaisement des esprits.

Les Cardinaux qui constituent la S. Congrégation Orientale, établirent le 10 janvier 1938 les principes qui devraient guider la revision des livres liturgiques des Ruthènes. Le premier livre, publié selon ces principes, le Liturgicon, vient

de paraître [1]. C'est un livre de petit format, contenant les vêpres, les matines, les trois Liturgies, quelques offices et bénédictions se rattachant à l'office ou à la liturgie, et le calendrier (sanctoral et temporal) avec les prokimena, alleluia et kinonika. Ce n'est pas un missel plénier: pour cela, il lui manquent les tropaires, les Épîtres et les Évangiles.

Il est évident que le texte de l'Euchologe de Benoît XIV a influencé en bien des points cette édition nouvelle; ainsi dans la proscomidie: la rubrique initiale, la suppression de l'amict, la fonction de verser le vin et l'eau dans le calice restituée au diacre, les rubriques indiquant la position des parcelles sur le discos, l'usage de l'éponge. Parmi les cérémonies ou formules de la proscomidie qui ne trouvent pas un appui suffisant dans la tradition ruthène catholique, il n'y a que deux points où le nouveau livre ne puisse se réclamer du texte de Benoît XIV: c'est de faire la mémoire des Anges tout en omettant celle de la Croix; je m'en suis expliqué plus haut là où j'ai invoqué, comme précédent, la tradition moghilienne; c'est ensuite d'ajouter au saint du jour le saint patron de l'église, ce qui est un usage assez universellement reçu aujourd'hui.

Dans la grande ecténie, la cinquième demande se fait uniquement pour le Pape: le métropolite, l'évêque, le clergé et les fidèles sont nommés dans la demande suivante; c'est le première fois qu'une telle séparation se trouve dans un Liturgicon. La demande pour le pouvoir temporel prévoit trois cas: empereur, roi et autorités supérieures [2], mais la demande complémentaire, qui suppliait Dieu de mettre sous les pieds de l'empereur ses ennemis, est supprimée. Au contraire, l'intercalation d'une demande pour les défunts est acceptée, quoique contraire au style de la grande ecténie, l'ecténie de supplication étant destinée à accueillir les demandes pour des intentions occasionnelles. L'ecphonèse est mise après la prière qu'elle conclut.

(1) **Лїтꙋргїкѡ́нъ сіесть Слꙋже́бникъ**, édité à Rome en 1942, imprimé au monastère de Grottaferrata.

(2) Le mot slave **предержа́щихъ** n'a pas seulement un sens transitif: « qui tient au-dessus », mais, comme le verbe grec qu'il traduit, ὑπερεχούσαις, il a aussi un sens intransitif: « qui se tient au-dessus, qui est au-dessus, qui surpasse », d'où le sens figuré: « qui l'emporte, qui est supérieur ». Une ancienne version slave de l'Épître aux Romains (XIII, 1) employait le verbe **превладꙋ́щымъ**, où le préfixe **пре**, comme dans **предержа́щій**, exprime le superlatif; le sens est donc: « les autorités tout à fait supérieures », que le latin du Nouveau Testament a traduit par « potestates sublimiores ».

On ne donne aucun texte des antiphones, pas plus qu'on ne donne celui de l'hymne *Unigenite;* c'est juste, parce que l'hymne est rattachée à la deuxième antiphone et est, comme celle-ci, dévolue au chœur; il est vrai que certains usages ruthènes ont fait de la récitation de cet hymne par le prêtre un rite spécial; mais cela est contraire au principe évident que les parties de chant appartiennent au chœur.

Comme les portes royales sont restées fermées à la fin de la proscomidie, une rubrique prescrit de les ouvrir au moment de la petite entrée: c'est à ce moment qu'aux premiers siècles l'évêque entrait à l'église, qu'aujourd'hui encore il fait son entrée dans le sanctuaire. Le prêtre ne dira pas la prière de l'entrée à l'autel avant de donner l'évangile au diacre, mais lorsqu'il sera arrivé devant les portes royales. L'usage non justifié de se tourner vers le peuple pour dire les dernières paroles de l'ecphonèse après la prière du Trisagion est supprimé. Avant la lecture de l'épître, on conserve une ancienne particularité des Ruthènes: le prêtre saluera le peuple et le bénira en disant: *Paix à tous.* Mais, contrairement à leur usage déjà ancien, le même souhait sera répété avant l'évangile; ici encore l'édition romaine s'est conformée au texte de Benoît XIV. Les formules à réciter pendant la grande entrée sont celles actuellement en usage chez les Ruthènes; on y rencontre l'expression « pravoslavnikh khristian » qui depuis 1910 a suscité tant de disputes et que certains voudraient remplacer par les mots: « pravoviernikh khristian ». A nous, il suffit de remarquer ceci: depuis que la formule de la grande entrée est imprimée, elle comporte dans toutes les éditions, soit dissidentes, soit catholiques, le mot « pravoslavnyj »; l'unique exception est le petit liturgicon de 1930, qui a supprimé l'expression.

Le dialogue entre le prêtre et le diacre, qui suit la déposition des dons, est rétabli selon le texte de Benoît XIV et de la *Diataxis* de Philothée. Ce n'est pas le diacre qui récitera le *Credo,* comme le prescrivait le Liturgicon de 1905, mais tout le peuple, et pendant ce temps le prêtre agitera le grand voile. Cette agitation du voile, d'un symbolisme douteux, est prescrite par d'autres éditions dans une rubrique qui ne concerne qu'une Liturgie avec concélébrants; et c'est à ceux-ci, et non au célébrant, qu'il est enjoint de réciter le *Credo.* Le signe de croix que faisait le prêtre en disant: *Benedictus qui venit in nomine Domini,* est supprimé; c'était une de ces mille petites choses qui font copier l'attitude extérieure du prêtre ruthène sur celle du prêtre latin, sans qu'on aperçoive aucun motif de cette imi-

tation. Avant la consécration, le prêtre ne fera pas trois signes de croix sur le pain en disant: *l'ayant béni, sanctifié, rompu,* mais un seul, en disant: *l'ayant béni* (1).

Le tropaire au Saint Esprit avec les versets est omis, comme l'avait déjà fait l'édition de 1930; il manque dans la *Diataxis* de Philothée, dans la traduction slave de celle-ci par le métropolite Cyprien et dans les éditions de Venise; dans l'édition de Moghila, il se trouve entre parenthèses. Depuis le Liturgicon de Vilna 1692, toutes les éditions ruthènes obligeaient le prêtre à se laver les doigts avant la fraction; l'édition de 1929 mettait la rubrique entre parenthèses et l'excusait en disant: *selon l'usage d'ici;* le nouveau Liturgicon l'omet; d'ailleurs dans aucune autre branche du rite byzantin le prêtre ne se lave les mains à ce moment; il se sert de l'éponge pour s'essuyer les doigts quand cela serait nécessaire. De même, il a conservé toutes les prières avant la communion, alors que certaines d'entr'elles furent ajoutées en des temps récents comme facultatives. D'autre part, après les éditions de 1929 et de 1930, il rend au diacre le privilège de communier au pain et au calice comme les prêtres; de même qu'il maintient l'excellent usage, toujours conservé chez les Ruthènes, de dire la prière d'action de grâces pendant que se chante l'ecténie correspondante. Quant à la consommation des saintes espèces, il rompt avec la coutume de la faire immédiatement après la communion des fidèles et prescrit le transfert des dons à la prothèse, où le diacre les consommera après la prière de l'ambon; c'est l'usage authentique non seulement du rite byzantin, mais de tous les rites orientaux; ils n'admettent pas que l'action liturgique soit interrompue par les ablutions et la purification des vases sacrés. Avant la bénédiction finale, on restitue le psaume 33: *Benedicam Dominum in omni tempore,* supprimé depuis peu de temps; l'*otpust* commencera par *Gloire à toi, Christ Dieu,* sans être précédé du tropaire de la Sainte Vierge: *Plus honorable que les Chérubins.* En ce point, les textes anciens sont très sobres, se contentant le plus souvent du mot: « renvoi »; les textes plus explicites diffèrent entr'eux; cependant, toutes les éditions ruthènes, à l'exception de celle de Strjatyn, ont le tropaire, mais l'usage chez d'autres Slaves et chez les Grecs est de l'omettre.

(1) Chez les Syriens jacobites les trois signes de croix avaient une grande importance. Cf. A. Ruecker, *Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Messliturgie,* dans *Piscicul Fr. Jos. Dölger angeboten.* Münster 1939, p. 245.

On se convaincra sans difficulté, en lisant le nouveau Liturgicon, que pas un seul des latinismes, introduits dans la divine liturgie depuis le XVII[e] siècle, n'a été conservé. A ce propos, remarquons la note qui se trouve à la dernière page du livre: « Il faut savoir que tout ce qui est inclus entre crochets rouges, doit être dit et fait, ou doit être omis, uniquement selon le jugement de l'évêque du lieu ». Or, les évêques ont reçu une lettre (1), dans laquelle il leur est dit qu'il ne leur est pas permis de déroger aux prescriptions du Synode de Zamość, là où celui-ci est en vigueur, sans la permission du Saint-Siège. Ce qui, dans le livre, est inclus entre crochets rouges, ce sont précisément les prescriptions du Synode de Zamość; ils concernent les points suivants: l'addition du « Filioque » dans le Credo, le rite de l'eau chaude, l'usage de l'éponge. On discute beaucoup pour savoir si le Synode fut approuvé *in forma specifica* ou non: peu importe; la lettre circulaire réserve, prudemment et sans vouloir préjuger la question de droit, la dérogation aux décrets du Synode au Saint-Siège lui-même; il n'y est en aucune façon question d'abolir ces décrets.

C'est la première fois dans l'histoire, qu'un livre liturgique des Ruthènes est approuvé explicitement par le Saint-Siège; disons davantage: est édité par lui. Et alors, il est aisé de comprendre, qu'il ne peut présenter que le vrai rite byzantin. Si souvent et d'une manière si solennelle, le Saint-Siège a affirmé à la face du monde, et en particulier aux églises dissidentes, que le retour à l'Union avec l'Église romaine n'entraînait pas de changement dans les rites, et qu'il ferait tout pour sauvegarder l'intégrité de la liturgie des Orientaux (2).

Après avoir examiné ainsi la liturgie de S. Jean Chrysostome, qui forme la partie la plus importante du nouveau livre, faisons quelques observations sur les autres parties. Le Liturgicon s'ouvre par

(1) Voir l'appendice de cet article.

(2) Rappelons le paragraphe 3 de la Constitution *Demandatam* (24 décembre 1743), le paragraphe 8 de la Lettre apostolique *Ex quo primum* de Benoît XIV (1[er] mars 1756), la Lettre apostolique *In suprema Petri* de Pie IX (6 janvier 1848), la Constitution apostolique *Orientalium dignitas* de Léon XIII (1[er] déc. 1894).

les « petites vêpres », qui se font encore dans certaines circonstances déterminées; les quelques pages qui y sont consacrées sont plutôt un cérémonial qu'un formulaire de cet office. Quant aux « grandes vêpres », ici, tout est donné *in extenso*, en distinguant nettement les vêpres avec ou sans litie; suivant l'exemple du Liturgicon de 1929, on donne les indications nécessaires pour les vêpres du Carême, du Vendredi-Saint, du Dimanche de Pâques et de la Semaine pascale. Suit en peu de pages l'heure de « Complies » et de « Minuit », où le rôle du prêtre et du diacre est assez réduit. Les « Matines » du dimanche et des jours de fêtes sont de nouveau données *in extenso* et sont suivies du cérémonial des matines fériales, du Carême et de la nuit de Pâques; pour ce dernier cas, les rubriques et les textes sont donnés intégralement. Partout on a essayé d'éviter les renvois: ainsi la liturgie de S. Basile et celle des Présanctifiés contiennent également toutes les prières et toutes les rubriques qui leur sont communes avec la liturgie de S. Jean.

Arrêtons-nous un instant à l'Office des Présanctifiés. Et tout d'abord, il ne s'appelle plus « Liturgie de S. Grégoire le Dialogue », mais « Office divin des Présanctifiés »; en effet, cette soi-disant messe n'est pas un sacrifice, mais une communion solennelle, et cet office ne fut attribué à S. Grégoire le Grand qu'au XVIe siècle, après avoir porté le nom de S. Germain de Constantinople (depuis le XIIIe ou XIVe siècle), de S. Basile (depuis le XVe siècle), de S. Epiphane et de S. Jean Chrysostome. Michel Cérulaire et Balsamon croyaient même à l'origine apostolique de cet office. Le mieux est donc de lui conserver son anonymat, comme le font les éditions grecques et la plupart des manuscrits grecs et slaves. Par le fait même, le nom de S. Grégoire ne sera pas mentionné dans l'*otpust*, et il n'y aura pas de tropaire ni de kontakion en son honneur, que le prêtre pourrait dire lorsqu'il enlève les vêtements liturgiques après l'office: encore une fois, ce n'est pas une divine liturgie, et pour ce motif aussi ces tropaires ne sont pas requis.

L'on sait que les dons présanctifiés sont consacrés le dimanche qui précède les jours de la semaine où on fera l'office. Ce dimanche, après le rite de l'eau chaude, le prêtre fait avec la cuiller, qui a été trempée dans le Précieux Sang, un signe de croix sur chacun des pains consacrés. C'est le rite de l'*intinction*. Le Liturgicon de Vilna 1692 s'est insurgé contre

cette pratique, en disant que dans le pain consacré seul tout le Christ est présent avec sa divinité, son âme, son corps et son sang aussi. Parmi ceux qui peut-être niaient cela, on peut nommer les utraquistes, nullement nos Orientaux; il est bien vrai que ceux-ci désiraient à tout prix sauver la communion sous les deux espèces, non pas à cause d'une théorie théologique, mais parce que, exception faite des cas extraordinaires, c'était là la pratique séculaire de l'Église universelle, orientale et occidentale: c'était normal et naturel, puisque le Christ avait institué ainsi l'Eucharistie, c'était conserver le rite liturgique intégral.

Anciennement, on conservait non seulement le pain, mais aussi le calice présanctifié. Cela résulte de certaines oraisons propres à cet office. Mais, au temps de Michel Cérulaire, on ne conservait plus que le pain, et on pensait que le vin était consacré par la *commixtion*; on se basait pour cela sur une théorie, très répandue aussi bien en Occident qu'en Orient, que le morceau du pain consacré, mis dans le vin, consacrait celui-ci par contact ([1]). De là vient que tant de manuscrits et d'éditions grecques et slaves de cet office ont la rubrique: *on donne la communion comme d'habitude*, c'est à dire comme dans la liturgie de S. Jean Chrysostome. Moghila, dans son Liturgicon (1629 et 1639), imprima encore en entier la formule de communion au Corps de Notre Seigneur et séparément la formule de communion au Sang. Mais, dans son *Trebnik* de 1646, il prescrivit au prêtre de ne rien dire lorsqu'il boit au calice, et, lorsqu'il prend le pain, d'insérer dans la formule les mots *le corps et le sang*, parce que dans le pain il y a aussi le sang du Christ, grâce à l'intinction ([2]). La pratique de l'intinction remonte au moins au XIe siècle dans l'Église byzantine; Michel Cérulaire et les patriarches qui lui succédèrent sur le trône de Constantinople jusqu'au XVe siècle, la réprouvèrent ([3]); dans la ville patriarcale on ne l'accepta donc que tardivement.

([1]) Cf. Andrieu M., *Commixtio et consecratio*, Paris 1924.

([2]) Cf. Pars I, p. 153.

([3]) Cf. Hanssens J. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 93-95, Rome 1930. - L'Occident aussi a pratiqué l'intinction. Voir outre le livre de M. Andrieu, l'article récent de Cattaneo E., *L' « Intinctio » nella liturgia Ambrosiana*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 1940, num. 3-4, p. 182-205.

Mais donne-t-elle la solution de la difficulté? Est-ce que l'intinction sauvegarde la pratique de la communion sous les deux espèces? C'est pour le moins fort douteux; car, en fin de compte, qu'est ce qui reste du vin consacré dans le pain après trois ou cinq jours? Quelque chose de la couleur ou du goût du vin? C'est possible, et c'est pourquoi la pratique n'est pas condamnable et fut acceptée dans l'Euchologe de Benoît XIV. Mais on comprend aussi, devant ces doutes, l'attitude des Ruthènes catholiques, qui rejettent les deux solutions, la consécration par contact comme inadmissible (1) et la pratique de l'intinction comme insuffisante. Et, de fait, l'unique bonne solution liturgique serait de conserver le vin consacré; mais cela semble difficile à mettre en pratique, et c'est pourquoi les Ruthènes préfèrent donner la communion sous une seule espèce. La nouvelle édition du Liturgicon leur laisse cet usage.

Mais il est un autre point sur lequel elle revient à l'usage ancien, celui de faire porter par le prêtre, pendant la grande entrée, le discos avec le pain consacré dans la main droite et le calice avec le vin non consacré dans la main gauche. Contre cette pratique, le Liturgicon de Vilna 1692 soulevait une difficulté qui n'est pas très sérieuse: « Ce rite est pour les gens simples et pour les femmes un grand *offendiculum*; ils pensent que dans le calice se trouve le Sang consacré du Christ et pour cela rendent l'honneur et l'adoration qui lui sont dus, au calice comme au sacrement du Corps du Christ présanctifié, qui se trouve sur le discos ». Le même Liturgicon nous raconte encore une autre chose bien curieuse: il ne voulait pas qu'après le premier antiphone, c'est à dire vers le début de l'office, le prêtre déposât le pain préconsacré à la prothèse sur le discos, parce que cela cause au prêtre une crainte et une terreur continuelle qu'il n'arrive un accident au pain, surtout qu'il ne soit emporté par quelque animal. Pour éviter

(1) Les dissidents aussi rejettent la théorie de la consécration par contact. Dans l'*Izjavlenie* qui précède l'Office des Présanctifiés, ils disent: « Par la particule mise dans le calice, le vin est sanctifié, mais il n'est pas converti dans le Sang divin, parce que les paroles consécratoires ne furent pas prononcées sur lui ». Cette *Izjavlenie* ne se trouve pas encore dans le Služebnik de Nicon, ni dans ceux de Moscou 1670, ou de Černigov 1754; je ne l'ai rencontrée pour la première fois que dans celui de Moscou 1780.

cela, il doit laisser le pain consacré dans le tabernacle, jusqu'à la grande entrée, et ensuite faire celle-ci avec le seul ciboire fermé.

Après la procession, pendant laquelle les deux diacres encensent le Saint Sacrement, tournés à demi vers lui, le prêtre dépose le ciboire sur l'autel, fait l'adoration profonde, prend l'hostie au moyen de la cuiller hors du calice, en ne disant rien, puis verse dans le calice le vin et l'eau, sans rien dire, en bénissant seulement ; enfin, l'ayant placé au milieu de l'autel, le couvre du petit voile. En lisant ces rubriques, il est impossible de ne pas se rappeler ce que fait le prêtre latin le Vendredi Saint, quand, après la procession et le *Vexilla Regis*, il dépose le calice sur l'autel, en extrait l'hostie et verse le vin et l'eau dans le calice. Le nouveau Liturgicon, abandonnant la déformation, a restitué l'ancien usage, ne craignant ni les fausses dévotions, ni les animaux qui pourraient emporter le pain préconsacré.

Après l'Office des Présanctifiés, le nouveau Liturgicon présente la bénédiction des colybes, celle du gâteau en mémoire des défunts, celle des rameaux, celle du pain pour le jour de Pâques, la prière pour la distribution du pain béni le Samedi de la semaine pascale, et l'ecténie pour le jour de l'Exaltation de la Croix.

La dernière partie du nouveau livre comprend le calendrier avec les pièces liturgiques utiles pour le prêtre et pour le diacre : il contient les divisions habituelles du sanctoral et du temporal.

Dans le sanctoral, quelques erreurs historiques ont été corrigées, le plus souvent selon l'Horologe grec de Rome 1937 ; mais la correction n'a pas été poussée aussi loin que dans celui-ci ; l'hagiographie byzantine, et surtout orientale, n'a pas encore fait de progrès suffisants pour permettre une élimination assez sûre des erreurs contenues dans les ménées et les synaxaires ; d'ailleurs un livre liturgique n'est pas un livre historique. Il est inutile de relever les légères modifications ou suppressions faites dans les titres donnés aux saints ; plus intéressants sont les nouveaux personnages qui ont été introduits dans le calendrier.

Les saints de l'Église latine ne manquent pas dans le calendrier byzantin ; on y trouve S. Hippolyte, S. Laurent, S. Am-

broise, S. Benoît et un bon nombre de papes: Clément, Alexandre I, Sylvestre, Léon I, Martin I, Agapet, Agathon et Grégoire I; les Ruthènes avaient encore ajouté S. Augustin, Sainte Cécile avec Valère et Tiburce. L'édition romaine leur adjoint maintenant S. François d'Assise. Elle a réintroduit aussi quelques saints de la vieille terre des *Rouss*, qui ont vécu avant la séparation, comme Cyrille de Tourov, Abraham de Rostov; en outre, elle appelle à se joindre aux saints de l'Église byzantine, kiévienne et latine, un Calabrais du X[e] siècle, Nil de Rossano, un Arménien mort en 1707 pour son attachement au Saint-Siège, Gomidas Keumurgian, les trois frères maronites martyrisés en 1860 et leur premier père S. Maron, enfin un Éthiopien, Ghebre-Mickael, mort en 1855. Si on voulait donner à l'Église ruthène le sentiment d'appartenir à l'Église catholique c'est à dire universelle, on ne pouvait pas faire mieux (¹).

Chez les Byzantins la fête de l'Immaculée Conception se célèbre le 9 décembre, et s'intitule « la Conception de Sainte Anne quand elle conçut la Mère de Dieu »; de fait, les textes de l'office se réfèrent bien plus à la manière miraculeuse dont Anne a enfanté qu'à l'enfant qui est né d'elle; cet enfant est la très pure, est la « sans tache », mais ce n'est que par extension du concept que cette pureté inclut la préservation du péché originel au premier instant de la conception de Marie. Dans la XIV[e] Congrégation générale des Basiliens (Zyrovice 1661), les Pères cherchèrent par quel moyen ils pourraient dignement montrer leur reconnaissance envers la Mère de Dieu, dont ils venaient d'éprouver visiblement la protection efficace. Alors le P. Provincial proposa de célébrer la fête de l'Immaculée Conception pendant une octave. La proposition plut à tous (²). Cela explique que le Liturgicon de 1692 ne changea rien au titre ancien, ni à l'office, qui ne faisait que reprendre celui du 9 septembre, fête de S. Joachim et de

(¹) Les Ruthènes, lors du synode de Léopol, avaient formé le projet d'introduire d'emblée dans leur calendrier une quarantaine de saints modernes latins; si le projet avait abouti, cela aurait rendu leur Église plus latine, mais pas pour cela plus catholique. Ce fut le Président du synode, l'Ablégat apostolique Agostino Ciasca, qui les en dissuada.

(²) Cf. *Capitulorum volumen*, p. 71.

S. Anne, mais qu'il ajouta cependant un *otpust* spécial et une note disant que cette fête a une octave et une avant-fête. Cette note est encore reproduite dans le Liturgicon de Unev de 1740, mais non pas dans les éditions postérieures. En pratique, omettait-on cette octave? Il semble bien, puisque le Synode de Léopol de 1891, partant de la proclamation du dogme de l'Immaculée en 1854, prescrivit de célébrer cette fête comme les autres grandes fêtes de la Sainte Vierge. Au moment du Synode, fut composé pour le 9 décembre un office nouveau; l'ancien, qui parlait surtout de Sainte Anne, fut placé au 8 décembre à l'avant-fête, et la fête elle-même s'appellerait désormais l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu. Ces dispositions du Synode ne se trouvant que dans l'Appendice, qui ne fut ni lu ni approuvé par le Synode, n'obligent pas. Néanmoins, le Liturgicon de Léopol de 1905 les exécuta, mais celui de Rome revient décisément à l'ancien titre et à l'ancien office et supprime l'octave; il conserve seulement à cette fête, devenue fête de précepte, un degré très élevé (1).

Le jour de fête des SS. Cyrille et Méthode a subi au cours du temps plusieurs variations (2). Il serait trop long d'entrer ici dans tous les détails. Rappelons seulement que, du XIe au XVIIe siècle, S. Cyrille est fêté au 4 février, et S. Méthode, du XIe au XIVe siècle, au 6 avril, dates de leur mort; ces deux fêtes réapparurent dans le calendrier des Russes au XIVe siècle, et aussi dans le Liturgicon de Léopol de 1929, mais dans ce dernier avec la date du 11 mai pour S. Méthode. Une fête commune des deux frères était célébrée en Europe centrale du XIVe au XVIIIe siècle au 9 mars; elle fut reprise à Olomouc en 1863 et mise au 5 juillet; c'est ce jour que Léon XIII choisit pour la fête de l'Église de rite romain;

(1) Dans quelques localités grecques, où l'on honorait plus spécialement la conception immaculée de Marie, cette fête se célébrait avec une solennité plus grande qu'ailleurs. Cf. A. Schultz, *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis 13. Jahrhundert.* Rome 1941.

(2) Au dernier Congrès unioniste de Velehrad (1936) J. Vašica parla du culte des deux frères en Bohême et en Moravie du XIIe au XVIIe siècle, J. Slipyj, du même culte en Ucraine, et M. Niechaj en Pologne. Ces trois conférences, très documentées, sont publiées dans les *Acta VII Conventus Velehradensis,* Olomouc 1937.

le Synode de Léopol de 1891 aurait voulu adopter le même jour, mais la fête de S. Pierre l'Athonite, déjà fixée au 5 juillet, la fit placer au dimanche le plus proche. Au contraire, le 11 mai, qui au XIVe siècle avait été choisi pour la fête de S. Méthode, le fut en 1863 par le Saint Synode russe pour la fête des deux frères. Le nouveau Liturgicon fait de même ; en outre, il fête S. Cyrille au 4 février et S. Méthode au 6 avril, dates de leur mort ; l'ancienne tradition est ainsi rétablie et complétée.

Comme dans le sanctoral, ainsi dans le temporal, les Ruthènes ont toujours conservé le fond byzantin. Quelques nouvelles fêtes furent ajoutées, sous l'influence de l'Occident. Dans le Liturgicon de Vilna 1692, cela ne se remarque pas encore, mais depuis celui d'Unev 1740 (1) apparaît, au jeudi après la semaine de Pentecôte, la fête du Très Saint Sacrement avec octave, et au vendredi de la semaine suivante, la fête des Sept Douleurs de la Mère de Dieu. Le nouveau Liturgicon les a aussi. Cependant il a dû changer le jour de cette dernière fête, parce que, au vendredi de cette semaine, les Ruthènes ont commencé à célébrer la fête du Sacré-Cœur (2). En Galicie, cette dévotion a fait de très grands progrès; dans d'autres régions, elle est encore presque inconnue. Le nouveau Liturgicon accepte la fête, mais a essayé de lui donner un titre de forme orientale : « Festum dulcissimi Domini et Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, amantis hominum ». Le mot principal est le dernier : φιλάνθρωπος, qui, appliqué au Christ, revient si souvent dans les formules de prières grecques (3).

Après le sanctoral ou après le temporal, est imprimé aussi le Commun des Saints. Depuis le Liturgicon de Vilna 1692 jusqu'à celui de Léopol 1930, ce Commun n'a pas subi la moindre modification ; on se demande alors pourquoi le nouveau Liturgicon l'a remplacé par le Commun des Saints tel

(1) Dans celui de Snprasl 1737 peut-être aussi.

(2) *Вечірня і Утреня*. Źovkva 19:1, p. 709.

(3) Le *Motu proprio* du 28 octobre 1932 de Pie XI par lequel l'église de S. Antoine sur l'Esquilin fut donnée aux catholiques de rite slave, prescrit de chanter chaque vendredi l'acathiste au « très doux Jésus », et plus solennellement le premier vendredi de chaque mois et le vendredi de la deuxième semaine après Pentecôte. L'allusion au Sacré Cœur est évidente. Cf. *Acta Ap. Sed.*, t. 24, p. 354.

qu'il se trouve dans le služebnik russe? Dans ce Commun il y deux choses à distinguer. D'abord les catégories de Saints qui le constituent; le système ruthène comprend un plus grand nombre de catégories que le système russe, parce qu'il dédouble généralement chaque catégorie de saints: un apôtre et plusieurs, un et plusieurs prophètes, etc.; ce dédoublement est moins fréquent dans le système russe et grec; bien plus, tandis que ceux-ci connaissent seulement une catégorie de confesseurs, le système ruthène en distingue quatre; enfin, comme types nouveaux, on voit apparaître les docteurs de l'Église, les vierges et les veuves; au contraire, les *iourodivi* et les anargyres sont omis. Or, si l'on va voir d'autres livres liturgiques ruthènes, qui ont aussi ce Commun des Saints, comme l'Épistolaire, l'Évangéliaire, le Triphologion et les Ménées communs, les catégories de saints ne correspondent pas à ceux du Liturgicon, mais bien à celles du système russe. Et le même fait se vérifie quant au second point, c'est à dire au choix du prokimenon, de l'épître, de l'alleluia, de l'évangile, du kinonikon et des tropaires pour chaque catégorie de saints [1], et cela à un tel point qu'il faut conclure que la série de catégories de saints avec les pièces liturgiques qui leur appartiennent, telle qu'elle fut rédigée pour le Liturgicon ruthène, ne fut pas appliquée aux autres livres ruthènes; ceux-ci continuèrent à employer les séries [2] qui se trouvent dans les livres russes déjà avant la réforme de Nicon. Dans ces conditions, il était tout à fait légitime de renoncer au type de catégories de Saints inauguré par le Liturgicon de Vilna 1692 et de revenir à l'ancien type slave. Nous avons ici un exemple frappant du désordre qu'entraînent des modifications apportées à un livre liturgique, quand on ne les ap-

(1) Il est impossible d'apporter ici les preuves de cette affirmation. Pour s'en convaincre, qu'on compare les *kontakia* d'un Liturgicon ruthène avec ceux que donnent les *Вечірня і Утреня* de Žovkva 1911.

(2) Chez les Russes, il faut distinguer d'un côté le Služebnik, l'Apostol et le livre des Évangiles, de l'autre les Ménées, les Ménées communs, le Triphologion. Chez les Ruthènes correspond au premier groupe l'Évangéliaire de Počaev de 1780, au second le Triphologion de Vilna 1777, de Léopol 1841, l'Isbornik de Léopol 1914 et les Večernja et Utrenja de Žovkva 1911. Il n'y a que l'Apostol de Léopol 1772 qui a été mis en accord avec la série des saints du Liturgicon.

plique pas à d'autres livres qui sont en étroite relation avec le premier. Ce désordre se remarque dans les livres ruthènes à un degré assez élevé, parce qu'ils ont été trop souvent remaniés au goût des éditeurs, qui étaient sous l'influence tantôt des éditions ruthènes antérieures, tantôt des éditions russes, tantôt des éditions grecques. Quand un prokimenon ou une épître ou un tropaire du Liturgicon ruthène diffère de celui proposé par le Služebnik russe, on trouvera presque toujours un autre livre ruthène qui fournira le texte choisi par le livre russe.

Pour être objectif, il fallait relever l'influence du Služebnik russe sur le nouveau Liturgicon. Elle se remarque encore dans la rédaction des rubriques qui, lorsqu'elles valent pour les Ruthènes, est prise entièrement des éditions de Kiev; mais comme cette rédaction est très voisine du texte original grec, excepté aux endroits où elle est plus explicite et plus développée, le texte ruthène devient par le fait même plus conforme au texte des autres branches du rite byzantin. La même influence se manifeste encore dans le calendrier: les Ruthènes avaient disposé les saints qui sont fêtés à un jour déterminé par ordre de dignité et d'importance liturgique; les Grecs et les Russes ne font pas attention à cela; chez eux, les saints se suivent encore dans l'ordre dans lequel ils furent acceptés dans le calendrier, et ainsi il arrive souvent que le saint, dont l'office est célébré en ce jour, se trouve placé après deux ou trois autres, dont on ne fait qu'une commémoraison; le mal, s'il y en a un, est facilement réparable, grâce aux différents signes qui accompagnent le nom des saints.

Toutefois, on aurait tort d'exagérer cette influence du texte russe: là, où les Ruthènes ont un texte, une formule ou une cérémonie qui leur est particulière ou commune avec les Grecs contre l'usage des Russes, le nouveau Liturgicon a soigneusement conservé cette particularité. Ainsi, dans les vêpres: lorsqu'il y a vigiles, le début se fait diversement; la cinquième des oraisons vespérales, que les Russes n'ont pas, est conservé ainsi que l'oraison de l'entrée qui est très ancienne; les demandes de la litie sont moins nombreuses. Dans les matines: l'oraison neuvième des Russes est omise. Dans la divine liturgie: l'addition de demandes pour les défunts dans la

grande ecténie est admise; la formule de la grande entrée est différente, ainsi que certaines demandes de l'ecténie de supplication; la bénédiction après la communion des fidèles se fait avec le calice. Dans l'office des présanctifiés: à la belle cérémonie de l'encensement les portes royales restent fermées; la communion se donne sous une espèce. Dans le calendrier: le degré de la fête de S. Josaphat et de la Conception active de Sainte Anne est relevé, les fêtes de l'Eucharistie, des Sept Douleurs de Marie, du Christ *philanthropos* sont inconnues aux Russes. Pendant la cérémonie de l'Exaltation de la Croix, la manière de faire le tour de l'analoge est celle des Grecs. A cela il faudrait ajouter un assez grand nombre de variantes textuelles des oraisons et des formules où la leçon des Ruthènes est souvent plus ancienne et plus exacte que celle des Russes, chez qui la revision faite sous Nicon n'a pas toujours été heureuse. Et enfin, le fait même que le Saint-Siège publie une édition différente pour les Ruthènes et une autre pour les Russes, prouve à l'évidence qu'il a voulu conserver ce qui est légitimement particulier dans la tradition des uns et des autres, et qu'il n'a pas l'intention de tout uniformiser.



L'Union de Brest a été conclue il y a presque trois siècles et demi; cet acte ne prévoyait aucun changement dans le rite des Ruthènes, et, en particulier, dans la célébration de la divine liturgie; celle-ci était conforme à celle des Grecs, et à Rome on la connaissait suffisamment. Mais bientôt se fit sentir un courant latinisant qui, après moins d'un siècle, finit par rompre l'unité rituelle. Ce fait n'est pas particulier aux Ruthènes: toutes les communautés chrétiennes qui ont conclu l'Union avec Rome dans les temps modernes, ont subi l'influence occidentale dans la liturgie, comme dans d'autres domaines religieux. Il n'est pas difficile d'en déceler les causes. Les missionnaires, ou ceux qui avaient aidé à faire l'union, poussaient les nouveaux catholiques dans les voies suivies par eux-mêmes, ignorant tout ou presque tout de ce que les Orientaux possédaient en propre. Ensuite, dans les pays de frontière et dans les pays mixtes, le contact quotidien et la comparaison continuelle avec les catholiques de

rite latin, la surveillance méticuleuse de ceux-ci sur la parfaite orthodoxie des nouveaux arrivés, et leur mépris pour tout ce qu'ils ne comprenaient pas chez leurs coreligionnaires de rite différent, faisaient perdre à ceux-ci l'estime de leur propre liturgie. Puis, le désir de se distinguer nettement des dissidents qu'ils venaient de quitter ou qui avaient refusé de les suivre dans l'Union, les portaient à admettre plus facilement des cérémonies latines. Enfin, des études ecclésiastiques, que les jeunes clercs accomplissaient dans des séminaires de l'Occident, et de préférence à Rome, pour les ancrer dans l'esprit catholique, mettaient ceux-ci en contact avec une organisation et un rite qu'on leur disait tellement supérieur, qu'après leur retour dans le pays, pour rendre l'union avec Rome solide et stable, ils ne trouvaient pas de meilleur moyen, que d'imiter autant que possible l'organisation et les usages romains, et aussi dans la liturgie. Ajoutons plus spécialement pour les Ruthènes, la splendeur éblouissante de la civilisation occidentale et polonaise du XVII[e] siècle: en attirant au rite latin la noblesse ruthène, elle privait l'Église et la nation ruthènes de son élément le plus riche et le plus distingué; au clergé, s'il ne voulait perdre toute considération, il ne restait d'autre moyen de s'élever un peu, que celui d'imiter en toutes choses, et jusque dans la liturgie, les manières et la façon d'agir de la haute classe polonaise de ce siècle (1).

Ces facteurs agirent sur la liturgie des Ruthènes comme sur celle d'autres chrétientés orientales. Mais n'exagérons rien. Les Ruthènes ont toujours prétendu conserver leur rite oriental; au Synode de Zamość ils le proclamèrent hautement; dans le texte des prières et dans les autres formules de la divine liturgie, ils n'ont rien modifié; ils ont maintenu leur langue, leur chant; mais, dans la manière extérieure de se comporter, le prêtre, célébrant la messe basse, chercha à imiter les gestes et les mouvements du prêtre latin, et il était porté à faire disparaître les différences trop frappantes, surtout quand il célébrait la divine liturgie à un autel latéral, sans iconostase. Cette innovation, et d'autres, répugnaient

(1) Cf. entr'autres Martel A., *La langue polonaise dans les pays ruthènes Ukraine et Russie Blanche* (1569-1667). Lille 1938.

encore au métropolite Sielava, mais quelques années plus tard, la chose fut admise, non par tous cependant. Les Chapitres généraux des Basiliens du XVIIe siècle renouvelèrent souvent la recommandation de l'uniformité rituelle entre eux; le nonce apostolique, à leur Chapitre général de Brest en 1666, « selon la volonté du Saint-Père, rappela à tous l'observance des saintes cérémonies en usage dans l'Eglise grecque catholique, car les modifications qu'on y apportait, scandalisaient très fort les schismatiques et les détournaient de la sainte union » [1]. Rien n'y fit; il fut impossible d'arrêter le courant; quelques religieux pensèrent même à abandonner le rite pour prendre le rite latin, comme un bon nombre de laïcs appartenant à la noblesse, le faisaient. Dès lors, il n'est pas étonnant que le métropolite Cyprien Žokhovskyj ait publié en 1692 un Liturgicon — c'était le premier Liturgicon catholique — qui contenait un grand nombre de concessions aux latinisants, et par le fait même les consacrait de son autorité.

Une fois engagé dans cette voie, on ne parvint plus à en sortir. Lorsqu'en 1692 et 1700 la Galicie embrassa l'Union, elle aurait dû se mettre au pas avec les catholiques de la Lithuanie, unis depuis un siècle. Cependant le Liturgicon de Léopol de 1702 et 1712 est encore tout à fait moghilien, et en 1720 le synode de Zamość, se contentant de régler quelques points (addition du *Filioque*, rite de l'eau chaude, usage de l'éponge), remettait tout le reste à un travail liturgique à faire plus tard, pour lequel on demanderait l'approbation du Saint-Siège. Le travail n'aboutit pas; le Liturgicon fut publié maintes fois, identique pour le fond, mais avec de-ci de-là toujours quelques variations dans les rubriques.

Celui de 1778 apporta un revirement assez prononcé: il se régla en plusieurs points sur l'Euchologe de Benoît XIV, publié en 1743. Certains auraient voulu une réforme plus radicale, mais les circonstances n'étaient pas opportunes. La destruction de l'Union en 1839 dans les provinces occupées par la Russie, avait commencé par l'assimilation du rite ruthène avec le rite russe: la même arme fut employée dans l'éparchie de Kholm en 1875. La hiérarchie avait donc, pendant tout le XIXe siècle, le devoir strict de maintenir le rite tel

[1] *Capitulorum volumen*, p. 87.

qu'il était; différentes déclarations des Papes soulignèrent ce devoir impérieux. Cependant, vers la fin du siècle, la question liturgique était loin d'être assoupie; le Synode de Léopol de 1891 s'en occupa très activement, et la majorité des Ruthènes se rallia au Liturgicon de Léopol de 1905, qui appliqua les décrets du Synode. Ce livre accentuait en certains points le revirement, en d'autres maintenait l'ancienne ligne. Pour certains, il devenait la meilleure expression du rite ruthène, pour d'autres cependant, il était un obstacle à des espoirs d'avenir. Surtout après la Grande guerre, ceux-ci sentirent fortement l'humiliation d'avoir été écartés du travail unioniste commencé dans les provinces orientales de la nouvelle Pologne, en partie au moins à cause de leur rite altéré; ce refus, de la part de l'autorité suprême, d'une collaboration de l'Église orientale la plus nombreuse, bien organisée et fortement encadrée, pouvait leur apparaître comme une condamnation tacite de leur rite. Les apostasies, survenues plus tard dans la Russie subcarpathique et chez les Lemki, avaient été favorisées par certains contrastes dans la liturgie, exploités habilement par les russophiles. D'autre part, la revision des livres liturgiques avait été entreprise à nouveau, quand parut à Léopol le Liturgicon de 1929: c'était un pas décisif vers des positions plus purement orientales, et le Liturgicon de 1930, approuvé par tous les évêques ruthènes, l'admit dans ses grandes lignes. On pouvait croire que, après un effort aussi généreux, les Ruthènes seraient arrivés à se dégager par eux-mêmes de ces altérations de rite qui les divisaient. Mais le travail de revision des livres liturgiques, continué encore, ne donna pas de résultats positifs; le Saint-Siège les aida alors à se libérer et publie en cette année 1942 un Liturgicon. Celui-ci revient à l'Euchologe de Benoît XIV, contient des rubriques plus développées et conserve ce qui, dans le texte et dans les cérémonies, est vraiment traditionnel chez les Ruthènes.

Ces rites altérés sont comme un vêtement confectionné à la taille d'un autre, mais choisi pour ses couleurs attrayantes; à force de l'employer, celui qui le porte, finira par se l'adapter en certains endroits tant bien que mal, mais pour l'ensemble il s'y trouvera toujours gêné et mal à l'aise; il pourra encore essayer de le réajuster; peine perdue: le

mieux est de s'en débarrasser et de reprendre le sien propre. Par l'édition présente, le Saint-Siège libère le rite ruthène de ce qui le gêne, et permet aux Ruthènes de remplir fidèlement le rôle auquel la Providence les destine dans les rangs de l'Eglise catholique et auquel ils aspirent. Fiers de leur rite, sans honte devant les Latins, sans peur devant les dissidents, ils développeront leur rite sainement, selon l'esprit propre à leur liturgie, conformément à leur spiritualité et aux aspects du dogme qui les attirent davantage.

Cette réforme ne se fera pas, et ne doit pas se faire en un jour; il faut du temps pour réaliser une œuvre féconde. Le Saint-Siège n'oblige aucun prêtre à célébrer suivant le nouveau livre, s'il a été ordonné avant la date de la lettre circulaire (10 septembre 1941); dans les séminaires, les noviciats et les scolasticats cependant, la liturgie divine, célébrée en communauté, devra suivre le nouveau livre.

A. Raes, S. J.



Lorsque l'impression de la partie la plus importante du Liturgicon de 1942, c'est à dire de la liturgie de S. Jean Chrysostome, fut achevée, celle-ci fut envoyée par la S. Congrégation Orientale à tous les Ordinaires et Exarques apostoliques ruthènes, en même temps qu' une lettre circulaire; au Protoarchimandrite des Basiliens ruthènes et au Recteur du Collège Ruthène de Rome a été adressée par la même Congrégation une autre lettre: elle donnait des éclaircissements sur quelques doutes qui pourraient venir dans l'emploi du nouveau livre; elle fut communiquée aussi aux destinataires de la première lettre.

Nous remercions la S. Congrégation Orientale de nous avoir autorisés à publier ces deux lettres, qui, par leur valeur documentaire, complètent notre étude sur le Liturgicon ruthène.

[Circolare agli Ordinari ruteni].

Roma, 10 Settembre 1941.

SACRA CONGREGAZIONE
« PRO ECCLESIA ORIENTALI »

—

Prot. N. 1219/28

Eccellenza Revm̃a,

Ho il piacere di inviare alla Eccellenza Vostra Revm̃a tre copie di ciascuno dei primi libri liturgici del rito bizantino in lingua staroslava, di recensione rutena, riveduti e stampati a cura di questa S. Congregazione in esecuzione delle decisioni prese dagli Em̃i Signori Cardinali nell'Adunanza Plenaria tenuta il 10 gennaio 1938 ed approvate dal Santo Padre Pio XI nell'udienza del 15 successivo.

Il primo di questi libri è un estratto (in formato piccolo) del Liturgicon o Služebnik (attualmente sotto stampa) e contiene l'ufficiatura del Vespro e del Mattutino per i diversi tempi dell'anno; il secondo (in formato più grande) contiene la Liturgia di S. Giovanni Crisostomo; il terzo contiene la stessa Liturgia, ma in formato piccolo.

In seguito a discussioni sorte tra i Ruteni intorno ad alcuni cambiamenti d'ordine liturgico introdotti in epoca recente nel testo o nelle rubriche dei libri liturgici, discussioni che toccavano anche i quattro punti contemplati dal Sinodo di Zamoscia del 1720 e dal Titolo V del Sinodo di Leopoli del 1891, l'Episcopato Ruteno, esaminato l'insieme del problema liturgico, nelle conferenze tenute nel 1927, 1929 e 1932, decideva di sottoporre tutta la questione all'esame della Santa Sede, pregandola di voler curare una *edizione tipica* di tutti i libri liturgici.

Perciò questa S. Congregazione, nel 1933, invitava gli Eccm̃i Ordinari Ruteni ad esprimere il loro parere sulle varie questioni, ed avendo ricevuto, con la loro risposta, anche i verbali delle Adunanze tenute negli anni 1930-1935 dalla Commissione Liturgica Intereparchiale di Leopoli, affidò all'esame di Consultori specializzati nel diritto canonico, nella liturgia orientale e nella lingua staroslava, tutto il materiale così raccolto.

Gli Eñi Signori Cardinali componenti questa S. Congregazione, nella citata Adunanza Plenaria tenuta il 10 gennaio 1938, senza entrare in merito ai singoli punti controversi, avendo stabilito alcuni principi generali da servire come base per il lavoro ulteriore di revisione e stampa dei libri liturgici ruteni, affidarono tale lavoro ad una Commissione speciale, presieduta dall'Eño Cardinale Segretario di questa S. Congregazione.

Nel frattempo venne ordinato che si evitasse qualsiasi controversia, pur autorizzando l'uso provvisorio di tutti i testi esistenti e vietando la pubblicazione di nuove edizioni senza uno speciale permesso della S. Congregazione.

L' Eccellenza V. Revña avrà certamente piacere di conoscere a quali risultati abbiano portati i lavori finora compiuti dalla Commissione, la quale, solo per il Liturgicon o Služebnik, tenne 61 Adunanze, mentre continua alacremente la preparazione degli altri libri.

1° In primo luogo si è accertata l'esistenza di una speciale recensione rutena, più antica di quella comunemente detta volgata, perchè non fu corretta, come questa, sulle edizioni greche, stampate al principio del secolo XVII. La recensione rutena, quindi, qualora risulti concordante con i più antichi testi, merita di essere preferita.

2° Si è constatato che, dalla seconda metà del sec. XVII in poi, non soltanto i testi, ma anche e specialmente le rubriche vennero modificate ed alterate sotto l'azione di influenze varie, senza che la Santa Sede vi avesse parte, se si eccettuano quattro speciali punti trattati nel Sinodo di Zamoscia.

3° L'alterazione più importante fu quella delle rubriche della Liturgia eucaristica, codificata dapprima nel Liturgicon del Metropolita Cipriano Żokhovskyj pubblicato a Vilna nel 1692, e poi molto aumentata nelle « Rubriche per la Liturgia letta » inserita per la prima volta nello Služebnik stampato a Unev nel 1733, riprodotte poi nelle successive edizioni del sec. XVIII. Se queste ultime sono scomparse quasi intieramente nelle edizioni galiziane del sec. XIX, le prime sono state conservate fino ad oggi per la Liturgia solenne. Con ciò si volevano imitare le ceremonie della Messa letta del rito latino.

Sebbene accolte con favore nelle eparchie settentrionali della provincia ecclesiastica di Kiev, queste modificazioni non penetrarono tanto facilmente nelle eparchie di Leopoli e Premislia — le sole che esistevano allora nella Galizia — e ancora meno in quelle situate a mezzogiorno dei Carpazi.

4° Considerata pertanto l'origine privata di queste modificazioni — alle quali la Santa Sede fu sempre estranea — e attesa la ferma volontà più volte espressa dai Sommi Pontefici, in documenti anche recenti, di tutelare l'integrità dei riti orientali, si è giudicato opportuno di seguire le lezioni dei più antichi testi, avendo cura di attenersi il più possibile al testo (greco) di Benedetto XIV, specialmente per ciò che riguarda le rubriche. Con ciò si è voluto rimanere fedeli alla raccomandazione di detto Pontefice, quando, approvando nel 1754 l'edizione romana dell' Eucologio greco, lo consigliava nella Costituzione Apostolica *Ex quo primum* del 1 marzo 1756, a tutti i Vescovi del rito bizantino.

5° L'edizione tipica dei libri liturgici ruteni, curata ora dalla Santa Sede, segue l'antica tradizione dei libri distinti: 1) « Vangelo » da collocare sull'altare, 2) « Liturgicon » o « Služebnik » contenente la parte del sacerdote e del diacono, 3) « Apostolo » — con le Antifone, i tropari, i versetti riguardanti la Liturgia eucaristica — destinato al Coro e al Lettore.

Date le circostanze, la pubblicazione esce in formato ridotto, più maneggiabile, con numerosi estratti o tirature a parte. Ciò non impedisce che nelle future ristampe, che saranno fatte dai Ruteni, si possa seguire un altro sistema e un diverso formato. L'importante è che il testo e le rubriche siano rispettate integralmente. Tale criterio vale anche per l'ordine delle materie nello stesso libro.

6° È attualmente sotto stampa il Vangelo di grande formato, destinato a rimanere sopra l'altare, e perciò chiamato « naprestolnoe ». Non appena terminata l'edizione del Liturgicon o Služebnik, si curerà subito, senza ritardo, data l'urgenza, la stampa di un Vangelo in piccolo formato, contenente tutti i Vangeli delle Domeniche e delle Feste principali dell'anno, oltre a quelli comuni dei giorni della settimana e delle diverse categorie di Santi, come pure si procederà all'edizione di un « Apostolo » in piccolo formato concepito nel medesimo senso, nel desiderio di mettere volumi di uso pratico nelle mani dei sacerdoti itineranti.

Condotto a termine il Vangelo di formato grande, si spera di poter cominciare la stampa di un « Apostolo » del medesimo formato.

A conclusione di quanto siamo venuti esponendo, la S. Congregazione ritiene necessario indicare le seguenti norme:

1° Nei territori, dove si osservano le prescrizioni liturgiche pubblicate dal Sinodo di Zamoscia e che sono quelle indicate da

uncini rossi [ ] nella presente edizione, il Vescovo, Esarca Apostolico o altro Prelato avente giurisdizione ordinaria episcopale o quasi-episcopale, non può modificare la prassi vigente, *senza intervento della Santa Sede;* se, considerate bene le circostanze di tempo e di luogo, egli creda opportuna una deroga alla legge, dovrà chiederla alla Santa Sede.

2° Nei luoghi, dove l'osservanza delle prescrizioni liturgiche del Sinodo di Zamoscia è stata introdotta in epoca recente per effetto di consuetudine, la S. Congregazione concede ai Vescovi e agli Ordinari rispettivi di dispensare secondo prudenza dall'osservanza medesima.

3° In quei territori dove le prescrizioni liturgiche ordinate dai Sinodi di Zamoscia e di Leopoli non furono introdotte, la S. Congregazione desidera che non vi vengano introdotte.

4° Per il Clero sottoposto agli Ordinari latini la dispensa è riservata alla S. Congregazione, che deciderà dopo aver sentito l'Ordinario locale.

5° La S. Congregazione permette a coloro che siano stati ordinati sacerdoti prima della data della presente lettera, di continuare privatamente a celebrare, se lo desiderano, secondo l'uso anteriore.

Tuttavia nei Seminari maggiori e minori, negli Scolasticati e Noviziati religiosi, la celebrazione dovrà farsi, d'ora innanzi, secondo il nuovo Liturgicon o Služebnik e il nuovo *Ceremoniale* (in preparazione), educando a questa pratica i giovani aspiranti al sacerdozio o alla vita religiosa.

Grato a Vostra Eccellenza Revm̃a se mi vorrà accusare ricevuta della presente, con sensi di profondo ossequio godo confermarmi di V. Eccellenza Revm̃a

aff.mo come fratello

EUGENIO, Card. TISSERANT, *Segretario*

† Ant. Arata, Arciv. di Sardi, *Assessore.*

[Circolare al Protoarchimandrita dei Basiliani ed al Rettore del Collegio ruteno di Roma].

Roma, 10 Settembre 1941.

SACRA CONGREGAZIONE
« PRO ECCLESIA ORIENTALI »

—

Prot. N. 1219/28

Reverendissimo Padre,

Insieme alla presente ho il piacere di mandare alla P. V. Revma le prime copie dei libri per i Ruteni, già stampati a cura di questa S. Congregazione e la Circolare diramata in proposito dalla medesima Congregazione agli Eccmi Vescovi Eparchiali ed Esarchi Apostolici.

Nelle Costituzioni della Vostra tanto benemerita Congregazione, approvata dalla Santa Sede, ed. di Žovkva 1910, pag. 75, è detto che « ad conformitatem in universa Congregatione observandam, Liturgia secundum praescriptum in missalibus ad usum catholicorum Ruthenorum auctoritate Sanctae Sedis editis, ritum celebretur, et nihil, quod a ritu eiusmodi alienum est, usurpetur ».

Ora, i soli libri liturgici ruteni esaminati ed approvati dalla S. Sede sono quelli che accompagnano la presente lettera e gli altri in corso di stampa; poichè quando furono redatte e approvate le suddette Costituzioni nessun libro liturgico era stato esaminato ed approvato da Roma.

La formazione liturgica da dare ai giovani religiosi dovrà quindi uniformarsi alle rubriche inserite in questi libri e ad esse sole; che sono d'altronde le medesime dell'Eucologio greco di Benedetto XIV, con alcuni schiarimenti e tenendosi conto della tradizione rutena talvolta più antica sia nel testo che nelle rubriche, tradizione che è stata scrupolosamente conservata.

A questo proposito credo utile attirare all'attenzione della P. V. su diversi punti che potrebbero forse dare luogo a dubbi.

Nella nuova edizione della Divina Liturgia non si parla affatto di quella forma di celebrazione privata, che è detta « Missa lecta », poichè nel rito genuino non esiste distinzione tra Liturgia solenne e Liturgia privata. Le ceremonie sono identiche e debbono essere tutte

osservate, anche quando il sacerdote celebra da solo, senza Diacono; solo che, in questo caso, le ceremonie si fanno senza solennità.

Gli otto punti determinati nel « Messale pieno » di Leopoli, 1905, riguardo alla Liturgia privata, o senza solennità, detta « letta » devono quindi essere interpretati nel modo seguente:

1) Il primo viene soppresso intieramente, poichè il sacerdote, invece di fare la Proscomidia nella sagrestia, la deve fare all'altare della Protesi, e trasportare poi i Doni dall'altare della Protesi a quello del Sacrificio, come è prescritto nel Liturgicon approvato. Questa regola è impossibile ad osservarsi con gli altari laterali poggiati al muro, i quali impediscono pure il dovuto compimento di altre ceremonie.

D'ora innanzi non si dovrebbero più erigere simili altari, e si dovrebbe, per quanto e possibile, evitare di servirsene. Quelli esistenti vengono tollerati, però si curi di disporre al lato sinistro di detti altari una credenza sulla quale si potrà compiere il rito della Proscomidia. Se ciò fosse assolutamente impossibile, si faccia la Proscomidia sul lato sinistro dell'altare stesso.

2) Il secondo punto, che riguarda la posizione del libro della Liturgia, rimane invariato, ma invece del leggio si adoperi un piccolo cuscino, com'è anche il vero uso romano.

3) L'uso dell'incenso è commendabile, ma non obbligatorio, specialmente se si tratta di Liturgie del tutto private, senza assistenza di un gruppo di fedeli.

4) Il Piccolo Ingresso col Vangelo deve compiersi girando attorno all'altare, come è prescritto nel Liturgicon. Se poi la disposizione dell'altare non lo permette, si tollererà l'uso di fare come si è fatto finora; ma in ogni modo il sacerdote dovrà discendere dal gradino dell'altare.

5) Il quinto punto rimane in vigore: la ceremonia del Trono non ha luogo.

6) Il Vangelo deve essere letto sempre dalla porta imperiale, stando il sacerdote voltato verso il popolo. Se l'altare è poggiato al muro, il sacerdote si volta semplicemente verso il popolo.

7) Il Grande Ingresso deve compiersi secondo che è prescritto nel Liturgicon. Soltanto se l'altare è poggiato al muro, il sacerdote, tenendo il calice con la destra ed il disco con la sinistra, farà un semicerchio dalla credenza all'altare, pronunciando ad alta voce la formula.

8) Per dire la preghiera conosciuta sotto il nome « di retro l'ambone », il sacerdote deve uscire dalla porta imperiale e leggerla

nel mezzo del coro. Per dare la benedizione finale e fare l'Apolisi, egli si pone davanti alla porta imperiale, come è prescritto nel Liturgicon.

Se l'altare è poggiato al muro, scende dal gradino per dire la preghiera « di retro l'ambone » e si volta al popolo per dare la benedizione finale e fare l'Apolisi.

Le ceremonie non indicate nelle rubriche del Liturgicon saranno precisate nel « Ceremoniale » in corso di elaborazione.

Il Lettore o inserviente non deve tenersi dentro il Santuario, ma rimanerne fuori, salvo il caso in cui la sua presenza sia necessaria dentro il Santuario per il servizio del sacerdote: allora vi entra sempre dalle porte laterali. Può collocarsi indifferentemente a destra o a sinistra, poichè rappresenta l'uno o l'altro dei due Cori.

Un'altra importante questione riguarda la concelebrazione.

L'indole del rito vuole che le Liturgie private non vengono moltiplicate quando non sia richiesto dall'utilità del popolo, ma che i sacerdoti concelebrino di preferenza ad uno stesso altare. Il celebrante principale compie tutte le ceremonie, dà le benedizioni, ecc.: gli altri si tengono ai lati dell'altare, ognuno col suo libretto in mano, e dicono le ectenie diaconali ciascuno al suo turno. Quando viene detta una ectenia diaconale, basta che gli altri, compreso il celebrante principale, l'ascoltino: durante questo tempo essi debbono dire la preghiera sacerdotale corrispondente. Le preghiere sacerdotali obbligatorie, alle quali allude Benedetto XIV nella sua Costituzione *Demandatam*, del 24 dicembre 1743, N. 9, sono: per la Liturgia pontificale, quelle del Trisagion e seguenti fino a quella del ringraziamento inclusive; per le altre Liturgie, quelle della prima Antifona fino a quella del ringraziamento inclusive. Le altre sono dette dal celebrante principale; i concelebranti però non debbono spogliarsi dei paramenti sacri prima della recita dell'Apolisi.

Vi è pure nella *Demandatam* un passo che ha bisogno di essere interpretato. Al N. 10, Benedetto XIV allude unicamente alle intenzioni secondarie — per le quali soltanto una particella viene deposta sul disco nel rito della Proscomidia — e non alle intenzioni primarie propriamente dette. Quanto a queste, esse possono essere soddisfatte sia con una Liturgia celebrata da un sacerdote solo, sia con una Liturgia concelebrata. La Santa Sede non ha mai fatto distinzione tra l'una e l'altra, e tale è la pratica di tutti i sacerdoti di rito bizantino. Se i fedeli intendono che la Liturgia da essi richiesta venga celebrata da un sacerdote solo, debbono dichiararlo, e

— gnostico o cristiano? — e a stabilire quale sia stato il suo significato nella vigilia del concilio di Nicea.

Registriamo il primo fatto. L'*homousios* non si trova nella sacra Scrittura.

Checchè ne sia della sua più remota origine, il vocabolo è in uso comune presso gli gnostici dei secoli II e III. L'*homousios* appare per la prima volta, per quanto mi risulta, nella lettera del gnostico alessandrino Tolomeo a Flora, scritta nella prima metà del sec. II e conservataci da Epifanio. Tolomeo descrive come il « Padre di tutte le cose », pure avendo l'*usia* incorruttibile, generò una doppia Virtù. « Ma non ti deve perturbare questo, continua, nella tua curiosità di sapere come mai da un principio di tutte le cose, come infatti lo è e noi lo confessiamo, dall'ingenito incorruttibile e buono risultarono queste nature, costituite e dalla corruzione e da qualche cosa intermedia, estranea fra di loro quanto all'*usia* [ἀνομοούσιαι], essendo proprio del bene generare e produrre le cose simili [ὅμοια] a se stesso e *homousie* » [1].

S. Ireneo, riferendo più tardi la dottrina delle sette gnostiche valentiniane, usa la parola nei luoghi seguenti:

1) *Adv. Haer.* I, 1, 9 (W. Harvey I, 42). Vi si parla della nascita del Demiurgo e si descrive Achamoth, la quale si appresta a dare forma alle tre sostanze elementari esistenti, quella cioè materiale, la psichica e quella spirituale. « Ma quella spirituale — si dice testualmente — non poteva essere formata da essa [Achamoth], poichè era *homousios* a essa ». Achamoth dette poi forma alla mutevole sostanza psichica e venne fuori il Padre e « Re di tutte le cose che sono *homousioi* a lui ».

2) *Adv. Haer.* I, 1, 10 (W. Harvey I, 49) « Dopo aver fatto il mondo, il Demiurgo fece l'uomo terreno, ma non da questa arida terra, bensì dalla sostanza [*usia*] invisibile, adoperando la materia fusibile e fluida; e dicono che in questo insufflò lo psichico; e che costui fu fatto ad immagine e similitudine; ad immagine, poichè l'essere materiale è vicino, ma non *homousios* a Dio [παραπλήσιον μέν, ἀλλ' οὐχ ὁμοούσιον τῷ Θεῷ] a similitudine invece, dal suo essere psichico, onde la sua sostanza vien detta spirito di vita, poichè è dall'emanazione spirituale ». Si noti in queste espressioni come alla base della similitudine nella sostanza sta il fatto che i due individui appartengono alla stessa *usia* elementare.

(1) Epifanio, *Adv. haer.*, Haer. 33, 7 (PG 91, 568 B).

3) *Adv. Haer.* I, 1, 10 (W. Harvey I, 50). È sempre nello stesso contesto delle dottrine valentiniane. Vi si legge: « Il feto poi della sua madre Achamot, che partorì al cospetto degli angeli che [sono] intorno al Salvatore, essendo *homousios* alla madre, lo dicono spirituale, e che lui abbia ignorato il Demiurgo ». La generazione è fondamento della *homousia.* Il figlio è *homousios* alla madre. Ancora; dal fatto di essere due *homousioi* si deduce che se uno è spirituale, l'altro lo è anche.

4) *Adv. Haer.* I, 5, 2 (W. Harvey I, 104). Gli gnostici spiegano la genesi degli eoni. « Queste *Henotes* o *Monotes* essendo l'*Uno*, generarono senza generare, il principio di tutto, intelligibile, ingenito e invisibile, il quale dal Verbo è chiamato principio *monade.* A questa *monade* va insieme una potenza *homousios* a essa, la quale chiamano anche l'*Unità* ».

5) *Adv. Haer.* II, 21 2/3 (W. Harvey I, 307). Qui Ireneo sta refutando le dottrine delle teogonie gnostiche. Egli dice: « *Quaeritur igitur. . utrum* [aeones] *eiusdem substantiae existebant his qui se emiserunt, an ex altera quadam substantia substantiam habentes?... vel generationes Patris erunt eiusdem substantiae ei et similes generatori, vel* [si] *dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos* [esse] *necesse est* ». Non vi è dubbio che nello scomparso testo greco si leggeva *homousios.* L'argomentazione di Ireneo viene ridotta a questi termini. Quegli eoni, se vengono dal Padre, dovrebbero essere *homousioi* a lui. Ora, essendo lui impassibile per natura, come mai potrebbero essere passibili gli eoni? Tutto questo ragionamento suppone che *homousios* ha lo stesso senso dei luoghi anteriori.

Da *Ippolito* Romano, oltre al luogo n. 4) che viene da lui riprodotto (PG 16, 3254 B), troviamo altri passaggi che si potrebbero dire continuazione di quelli di Ireneo. Anche da lui sono gli gnostici alessandrini che parlano.

1) *Adv. Haer.* 5, 8 (PG 16, 3142 C). « Le immagini sopraccitate [quelle dei due uomini nudi che si trovano nel tempio dei Samotraci] sono effigie del primo uomo e di quello rinnovato, spirituale, in tutto *homousios* a quell'uomo.

2) *Adv. Haer.* 5, 17 (PG 16, 3178 A). Vi si parla della dottrina degli gnostici secondo la quale tutto si riassume nel Padre, nel Figlio e nella materia. Il Figlio prende le idee dal Padre e le fa rifondere nella materia. « Se alcuno riuscirà a riconoscere nelle cose di quaggiù l'immagine paterna trasferita da là su e fatta corpo quag-

giù, come un concepimento dinanzi ai pali ([1]), diventerà qualche cosa di bianco, completamente *homousios* al Padre [ὅλως ὁμοούσιον τῷ Πατρί] che sta nei cieli ». Il testo non è perfettamente chiaro. Sembra che secondo i gnostici colui il quale riconosceva nelle cose terrene l'impronta del Padre dava ipso facto prova di appartenere alla sostanza spirituale, propria del Padre.

3) *Adv. Haer.* 5, 17 (PG 16, 3178 B). Come la calamita attira il ferro e non un'altra cosa, « così, dicono, del serpente [= il Figlio] viene ripreso dal mondo quella progenie che è perfettamente improntata, *homousia*, non però l'altra, come da lui fu fatta scendere ». Se non mi sbaglio l'idea gnostica insegna che così come fra la calamita e il ferro passa una somiglianza di natura che fa sì che questo venga attirato da quella, così anche il Figlio nel passare per il mondo attirò a sè quelli che erano come lui, gli spirituali.

4) *Adv. Haer.* 7, 22 (PG 16, 3307 C). Si tratta della dottrina di un contemporaneo di Ptolemeo e nel contesto si spiega la teoria aristotelica della divisione dell'universo in diverse *usiai*. « Vi era, dicono, nello stesso seme la filiazione tripartita, *homousia* in tutto al Dio non esistente [ὁμοούσιος κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι Θεῷ] generata dai non esistenti ».

5) *Adv. Haer.* 10, 4 (PG 16, 3427-30). Si espone la gnosi di Basilide, l'alessandrino. Il Dio non esistente gettò un seme nel quale v'erano tutti i non esistenti. « Vi fu dunque, dicono, nello stesso seme la filiazione tripartita, *homousia* in tutto al Dio non esistente, generata dai non esistenti ». Il testo è, come si vede, ripetizione dell'anteriore.

Fortunatamente si trova la parola *homousios* anche in uno degli scritti ermetici contemporanei. Nell'opera sull'*Ermete Trismegisto* che va sotto il titolo di Poimandres, e che secondo le ipotesi ultime è stata composta verso la fine del II secolo, viene adoperato il termine in un contesto e con un significato che ha stretto rapporto coi luoghi finora citati.

Ermete Trismegisto cap. 1 [10] (Reitzenstein p. 330). « Il Verbo Dio si lanciò subito dagli elementi scendendo nel puro « demiurgema » — la parola è intraducibile — della natura e si unì alla Mente demiurga, poichè era *homousios*, e assunse gli elementi senza ragione e scese dalla natura fino a diventare una sola materia ». Vi sono molti punti oscuri in queste brevi parole. Sembra chiaro però

([1]) Allusione al Gn. 30, 39.

che *homousios* indichi anche qui il fatto che il Verbo e la Mente appartenevano alla stessa categoria quanto alla loro sostanza o essenza.

Era da prevedersi che anche fra gli scrittori alessandrini che ebbero a riferire le idee gnostiche avremmo trovato nel secolo III la parola *homousios*. *Clemente Alessandrino* la cita due volte sempre nel tema gnostico. Ecco i testi:

1) *Strom.* II, 16 (O. Stählin 152[6-10]). Clemente segnala la differenza fra Dio e l'uomo. « Dio non ha nessuna relazione fisica con noi, come vogliono i creatori delle eresie (sia che Egli crei dal niente, sia che fabbrichi dalla materia, poichè quello non è affatto e questa è una cosa tutta diversa da Dio) a meno che qualcuno osi dire che noi siamo una parte di Lui, *homousioi* a Dio ». Clemente, respingendo ogni rapporto di natura fra l'uomo e Dio, basa quest'idea sul fatto che noi non siamo nè parte nè uguali nella sostanza a Dio.

2) *Strom.* IV, 13 (O. Stählin 288[14]). Clemente scrive che per salvare gli uomini non bastavano gli emuli del Demiurgo che proponevano gli gnostici. « Se venne ad un genere diverso per sciogliere la morte, Cristo non abolì la morte, se anche Lui non si dice essere *homousios* agli stessi ». In altre parole: per salvare gli uomini Cristo doveva partecipare della loro sostanza. Si noti che qui l'*homousios* si riferisce alle persone fra le quali non v'è unità numerica. Forse è questo il primo luogo nel quale la parola entra nella teologia *cristiana*. Siccome però si tratta di una disputa cogli gnostici, e non è escluso un argomento *ad hominem*, non vogliamo affermarlo senz'altro.

Fra le *Excerpta e Theodoto*, fatte da Clemente Alessandrino, vengono fuori nuovi casi del termine *homousios* adoperato dallo gnostico.

1) *Excerpta e Theodoto* 42, 3 (O. Stählin 120). Affermando che Gesù nel portare la Croce portava i semi del *pleroma*, Teodoto dice: « Dice dunque [Gesù]: Chi non prende la sua croce e mi segue non è mio fratello. Prendi dunque il corpo di Cristo che è *homousios* alla Chiesa ». Vuol dire che la Chiesa, spirituale e psichica, è della stessa natura di Cristo — si ricordi il docetismo degli gnostici.

2) *Excerpta e Theodoto* 50, 1-2 (O. Stählin 123). « Prendendo dunque dalla terra, non da quella arida, un pezzo della materia molteplice e varia, [il Demiurgo] creò un'anima terrena e materiale, irragionevole e *homousia* a quella delle bestie; tale è l'uomo secondo l'immagine, ma quello secondo la similitudine del Demiurgo è quello nel quale [questi] insufflò e seminò facendolo *homousion* [ὁμοούσιον τι]

a lui per mezzo degli angeli ». Come spiega più avanti, la similitudine sta in ciò che sia il Demiurgo come lo spirito umano sono invisibili e incorporei. Nell'uomo poi coesistono come un tutto in un altro tutto il terreno e lo psichico.

3) *Excerpta e Theodoto* 58, 1 (O. Stählin 126). Cristo assunse tutto e elevò le cose scelte spirituali e psichiche « e, per queste, le cose a queste *homousia* »; poichè se il principio è santo anche il cimento lo è; se la radice è santa, anche i virgulti.

Il passaggio del termine *homousios* nel vocabolario neoplatonico non stupisce. Potrebbe essere stato praticamente la scuola di Ammonio Sacca tramite di questa continuazione, se si pensa che i due discepoli Plotino e Origene lo conoscono.

Ecco i due testi che ho trovato in *Plotino:*

1) Plotino, *Ennead.* IV, 4, 28 (Bréhier 131 [56]). « La prova che la collera è *homousia* all'altra traccia dell'anima [il desiderio], è che quelli che cercano meno i piaceri del corpo o che lo disprezzano affatto, sono i meno portati alla collera ». Qui troviamo l'*homousios* applicato alle qualità, non più alle sostanze, appartenenti alla stessa natura.

2) Plotino, *Ennead.* IV, 7, 10 (Bréhier 206 [19]). Poichè la prudenza e la vera virtù, essendo divine, non possono aderire a una cosa vile e mortale; ma un tale essere [l'anima] deve essere divino poichè partecipa alle cose divine, grazie alla sua affinità [συγγένειαν] e all'essere *homousios* [τὸ ὁμοούσιον] ». Interessante, per il senso, questa associazione di parole: « lo stesso genere » la stessa *usia.* Va rilevato il ragionamento. L'accidente deve appartenere alla stessa categoria della sostanza alla quale si riferisce. Ora la virtù essendo divina, la sostanza a cui essa si riferisce deve essere anche in qualche modo divina.

Per finire la rassegna dell'*homousios* nella letteratura gnostica, riportiamo ancora la testimonianza di *Porfirio,* il discepolo di Plotino.

Porfirio, *De abstin.* I, 19 (R. Hercher 3). « Si direbbe che non conviene ammazzare l'affine, se le anime dei bruti sono *homousiai* a quelle nostre ».

Anche *Origene,* nell'opera della sua giovinezza, il Commentario su S. Giovanni, adopera diverse volte l'*homousios,* sempre però in disputa collo gnostico Eracleone.

1) Origene, *in Ioan.* XIII, 25 (E. Preuschen 248-249). Si tratta di spiegare il passo: « Dio è spirito [Io. IV, 24] ». Eracleone l'interpreta nel senso che Dio è una natura pura, invisibile. E per di-

chiarare quelle parole: « bisogna che gli adoratori adorino in spirito e verità [ib. 4, 24] », dice, credendo di illustrarlo: « Degnamente riguardo a quello che viene adorato, spiritualmente, non carnalmente; poichè quelli essendo della stessa natura [τῆς αὐτῆς φύσεως] col Padre, sono spirito, i quali adorano conforme a verità e non a errore, come l'insegna anche l'Apostolo chiamando questo, religione, culto mentale [λογικήν] ». Risponde Origene: « Ma bisogna vedere se non è molto empio il dire che coloro che adorano in spirito Iddio sono *homousioi* alla natura ingenita [τῇ ἀγεννήτῳ φύσει], dei quali affermava poco prima lo stesso Eracleone che fossero caduti, nel dire che la Samaritana, di natura spirituale, era stata fornicaria: se ha ammesso il fornicare nella natura spirituale, essendo *homousia* ⟨τῇ θείᾳ φύσει⟩, ne seguono da questa affermazione cose empie e atee e irreligiose intorno a Dio ». Notiamo infatti l'equivalenza di ὁμοούσιος col τῆς αὐτῆς φύσεως. Origene si rifiuta di ammettere che i veri adoratori siano della stessa natura di Dio. Ciò vorrebbe dire che la natura di Dio è anche suscettibile di peccato.

2) Origene, *in Ioan.* XX, 18 (E. Preuschen 352). Trattasi di quel detto di Gesù ai farisei: « Voi avete come padre il diavolo [Io. 8, 43] ». Secondo Eracleone ciò equivaleva a dire ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου. Origene risponde: « Del resto se quel: 'Voi avete come padre il diavolo' l'avesse spiegato come l'abbiamo interpretato noi sopra e avesse detto: Per il fatto che ancora siete del diavolo non potete sentire la mia parola, avremmo lodato la sua spiegazione. Ora però dice apertamente che alcuni sono *homousioi* al diavolo, il quale, anche secondo il parere dei suoi, ha una *usia* diversa da quelli chiamati psichici o pneumatici ». Notiamo l'equivalenza di ἐκ τῆς οὐσίας con ὁμοούσιος.

3) Origene, *in Ioan.* XX, 24 (E. Preuschen 358). È continuazione dello stesso ragionamento. Origene parla ancora contro l'opinione di Eracleone e dice che il bene o il male di una funzione non è segno di natura diversa. Un occhio ammalato, per es., non è di natura diversa da uno sano; così neanche le anime, che hanno potenze della stessa essenza. Se un uomo fosse di essenza diversa dall'altro [ἑτεροούσιος], anche le rispettive potenze e anime lo sarebbero. « Trattiamo di quelli che similmente pensano e ragionano: di modo che quello che essi chiamano 'pneumatico' e quello che chiamano terreno vanno d'accordo oppure sospendono il giudizio e lo rifiutano. È forse raggiunto l'accordo perchè erano delle sostanze diverse? o piuttosto non è stata la passione d'accordo perchè era *ho-*

mousia a quella che aderì? È dunque assurdo che le stesse immagini di fantasie, e assenso, discorsi e ricordi abbiano luogo in ἑτεροούσιοις: è poi falso che negli ὁμοούσιοις vi siano in parte alcune cose contrarie e di diversa essenza ». Poichè se fosse così, si dovrebbero trovare in queste potenze altre *usie* che non fossero capaci di capire e ragionare. In altre parole, Origene sostiene che la diversità di pareri non solo non è prova che i rispettivi intelletti siano di natura diversa, ma anzi prova il contrario, e cioè una comune base recettiva. La categoria poi della funzione svela la categoria della sostanza e viceversa. In tutti questi ragionamenti *homousios* si contrappone a *heterousios*, e significa una comunanza di natura, nel senso che p. es., se uno è spirituale, anche l'altra *homousios* lo deve essere. Se invece uno è terreno e l'altro spirituale, si dicono *heterousios*.

Siamo ora in grado di raccogliere alcuni risultati del materiale recensito. Tutto lascia credere che la parola *homousios* è passata alla terminologia cristiana dalla letteratura gnostica. Questo passaggio deve essere avvenuto verso il 200 e sopratutto per merito dei maestri alessandrini Clemente e Origene. Nel frequente uso fatto dagli gnostici, il termine *homousios* non significa precisamente ed esclusivamente l'unità numerica essenziale di due individui o soggetti. Certo che non la esclude; ma la quasi totalità almeno dei testi citati si riferiscono a casi nei quali non esisteva l'identità numerica di quelli chiamati *homousioi*. Infatti la parola viene impiegata per significare la comunanza di natura o di essenza fra gli eoni e i suoi feti, fra il Demiurgo e gli elementi da formare, fra l'uomo e Dio, fra i diversi uomini, fra le diverse anime, fra le potenze e le qualità. *Homousios* è nel vocabolario gnostico un termine che indica la comune appartenenza a una delle sostanze o essenze, sopratutto quelle elementari, nelle quali è diviso l'universo secondo le teorie filosofiche. Così gli psichici sono *homousioi* fra di loro; lo sono anche i terreni. e così via.

Nelle fonti citate non abbiamo trovato l'*homousios* applicato alla teologia cattolica e concretamente alle tre Persone divine. Ma in Alessandria l'uso di dire che il Verbo era *homousios* al Padre diventò verso la metà del sec. III così generale, che quando il vescovo della città *S. Dionigi* il Grande si rifiutò di adoperarlo — poichè bisogna credere che il suo sia stato non un semplice silenzio fortuito ma un rifiuto positivo — la cosa scandalizzò il clero alessandrino e costituì uno dei capi dell'accusa sollevata contro il loro vescovo. Costui si difese lungamente contro coloro che l'accusavano « di non dire che Cristo è *homousios* a Dio. Perchè anche se è vero che questa parola

non si trova nè si legge in nessuna parte delle sacre Scritture », i miei argomenti però, che costoro tacciono, vengono a dire lo stesso; « poichè ho portato come esempio la generazione umana, la quale è chiaro che è omogenea [ὁμογενῆ], e ho detto che i genitori si diversificano dai figli soltanto in ciò che essi non sono i figli; altrimenti non potrebbero esistere nè i genitori nè i figli (1). Il testo è del più grande interesse. Dionigi non ha adoperato il termine, così egli, ma ha ritenuto il significato; perchè ha parlato di vera generazione e quindi di appartenenza a uno stesso genere, il che sarebbe equivalente all'*homousios*. Qui però la parola « genere » si prende nel senso reale della discendenza e non direttamente in quello del genere astratto o logico. L'interpretazione data da Dionigi alla parola *homousios* non si scosta da quella finora osservata. Dire che essa significhi *soltanto* l'unità specifica e generica sarebbe parlare coi concetti moderni. Diciamo piuttosto che essa dice genericamente l'appartenenza di due individui a una stessa categoria sostanziale, sia che questa si comunichi a diversi individui separati, sia che essa — è il caso delle Persone divine — non si possa smembrare in soggetti isolati. È bene ricordare che i dialettici di allora non *numeravano* le *usie*, ma soltanto gli individui appartenenti a una *usia;* essi quindi non si mettevano mai la questione nei termini seguenti: È *numericamente una* l'usia del Figlio e del Padre? Del resto la controversia che si agita fra Dionigi e i suoi accusatori è per mettere in chiaro se il Figlio sia un semplice κτίσμα creato nel tempo. Ora il concetto dell'*homousios* viene qui a decidere la questione affermando che il Figlio, vero figlio, appartiene alla stessa categoria sostanziale del Padre ed è quindi così veramente Dio come Lui.

È conveniente notare che nel lungo fragmento della lettera del Papa Dionigi che condanna le diverse erronee affermazioni del vescovo alessandrino non si trova un accenno al silenzio intorno all'*homousios*. Ci si può domandare se a Roma si sarà capito bene la questione. Comunque il Papa nella sua esposizione della vera dottrina ribadisce più che l'idea della comunanza di natura, delle divine Persone, il principio dell'unità, della « monarchia » in Dio. Non è ba-

(1) ATHAN., *De sententia Dionys.* 18, 2 (H. OPITZ p. 59). Nella stessa lettera Atanasio afferma che « Dionigi diceva essere il Figlio *homousios* al Padre », ib. 19, 1 (H. OPITZ, p. 10). Questo si spiega o ammettendo che il vescovo alessandrino l'abbia fatto dopo queste accuse, o interpretando le parole di Atanasio nel senso che Dionigi abbia sostenuto l'idea dell'*homousios*, non precisamente la parola.

sata sulle fonti l'affermazione che l'*homousios* abbia trionfato a Nicea in conseguenza dell'autorità datagli dalla difesa del Papa Dionigi (1).

Questa controversia dovette aver luogo un po' prima del 260. Invece ad Antiochia nel 268 i vescovi della provincia radunati per condannare Paolo di Samosata, allora vescovo antiocheno, avrebbero rigettato la parola *homousios* adoperata da Paolo. Nessuna meraviglia che la stessa parola, introdotta ancora di recente nella teologia cristiana e la cui origine gnostica poteva essere variamente apprezzata, trovasse un'accoglienza diversa in due centri così distinti come erano in quel tempo Alessandria e Antiochia (2).

Ma è vero che la parola sia stata proprio condannata dai Padri antiocheni? Bisogna dire che oggi dopo le eccellenti monografie di Loofs (3) e Bardy su Paolo di Samosata (4) si è formato una specie di giudizio categorico che afferma semplicemente il fatto della condanna, contro la cui storicità si erano schierati prima uomini valenti, quali Maran (5), Franzelin (6) e Strong (7). Lo stato delle fonti offre sempre un lato debole. Infatti di questa condanna del sinodo del 268 abbiamo notizia non dai documenti conciliari, i quali non contengono nello stato presente le decisioni dommatiche, nè da un testimone degli avvenimenti, bensì dai semiariani Basilio di Ancira e suoi seguaci, i quali nel proporre nuovi argomenti contro l'*homousios* in una lettera indirizzata a Ursacio e Valente nel 358 — quasi un secolo dopo! — parlano della condanna di Antiochia (8). Non conserviamo la lettera stessa; conosciamo però abbastanza il contenuto della reazione dei tre grandi fautori dell'*homousios*, S. Atanasio, S. Basilio e

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte II*, 233 nota, stabilisce una teoria poco fondata quando scrive: *Ich nehme also an, dass man in Rom, d. h. im Abendland, von dem Streit der Dionyse her das Wort* ὁμοούσιος *als treffende Wiedergabe des « ex unitate substantiae » (bez. « unius substantiae », cfr. Tertull., adv. Valent 12, 37 « consubstantivus ») behalten, es bei gegebener Gelegenheit dem Orient wieder producirt hat, und dass die Alexandriner dann auf das Wort eingegangen sind, weil sie selbst kein besseres kurzes Schlagwort zur Verfügung hatten.*

(2) GALTIER, L'ὁμοούσιος *de Paul de Samosate, Rech. Sc. Rel.* 13 (1922) 30-45.

(3) *Paulus v. Samosata*, Leipzig 1924.

(4) *Paul de Samosate* 2, Louvain 1929.

(5) *Divinitas D. N. Iesu Christi...* Parisiis 1746.

(6) *Tractatus de Deo Trino* 2, p. 100.

(7) In *Journ. of Theol. Stud.* III (1902) 292.

(8) Cfr. BARDY, op. cit., p. 258 ss.

S. Ilario. Tutti e tre accettano il fatto della condanna, che pure poteva sembrare una difficoltà importante per il trionfo dell'*homousios*; ed è questa concordia degli avversari nell'ammettere la realtà della condanna quella che le conferisce più forza dal punto di vista storico. Bisogna aggiungere nondimeno che le caute espressioni adoperate da Ilario e Atanasio indicano che essi non possedevano conoscenza diretta delle fonti e che addossavano ai semiariani tutta la responsabilità dell'affermazione. Ilario si esprime: « Secundo id quoque addidistis » (1), e Atanasio: « Ma poichè, come essi dicono (giacchè io non ho la lettera)... » (2). Più sicuro è S. Basilio, il quale dice semplicemente: « Poichè veramente quelli che si radunarono per giudicare Paolo di Samosata condannarono questo termine come meno conveniente » (3).

Una volta ammessa come storicamente sicura la condanna dell'*homousios* dal sinodo provinciale di Antiochia, resta da vedere quale senso abbia avuto la parola presso Paolo di Samosata. Non è facile l'inchiesta, mancando la parola negli scarsissimi fragmenti che conserviamo del vescovo antiocheno. Ci tocca quindi procedere per via indiretta e un po' lontana. Nella spiegazione della condanna di Antiochia Ilario, Atanasio e Basilio non vanno tanto d'accordo. Atanasio interpreta così il senso dell'*homousios* antiocheno: « quelli che deposero il Samosateno presero l'*homousios* in senso corporale, poichè Paolo voleva sofisticare e diceva: Se il Cristo non è diventato Dio dall'uomo, allora non sarà neanche *homousios* al Padre, e bisognerà mettere tre *usie*, una previa e due derivanti da quella; perciò allo scopo di evitare giustamente questo sofisma del Samosateno, dissero che Cristo non è *homousios* » (4). Non è del tutto chiara la prima frase attribuita a Paolo, dove sembra che costui finisca per rigettare l'*homousios*. Quello di dover ammettere tre *usie* diverse, una di essa radice, può intendersi negato nel senso monarchiano di chi in fondo non vede in Dio che un sussistente. L'interpretazione data da S. Basilio è fatta per chiarire questo stesso pensiero: « Poichè dissero che la parola *homousios* conteneva l'idea di una *usia* e di altri che provenivano da essa [οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς]: di modo chè la *usia* smembrata includa il senso di *homousios* riguardo a quelli nei quali

(1) *De synodis*, 81, PL X, 534.
(2) *De synodis*, 43, PG XXVI, 768 C.
(3) *Epist.* 52, 1, PG XXXII, 393 A.
(4) *De syn.* 45, PG XXVI, 772.

essa si è divisa » [1]. Questo modo di pensare può verificarsi, nota S. Basilio, trattandosi, dell'aria e delle cose naturali, ma non di Dio. L'idea dell'illustre Cappadoce nell'interpretare gli antiocheni è dunque questa. Essi credettero che dire del Figlio essere *homousios* al Padre presupponesse una comune *usia* previa, divisa poi in due parti, le quali dunque sarebbero di una comune origine sostanziale. Come si vede, l'esegesi coincide in gran parte con quella di Atanasio. Non è detto però subito che essa risponda alla verità storica. Atanasio ignorava il documento antiocheno. Non ci consta neanche che Basilio lo avesse letto. Per di più siffatta interpretazione sembra tener poco conto del monarchianismo dinamista di Paolo di Samosata, il quale anzi identificava più che altri l'unità inseparabile della Trinità. È interessante osservare del resto che il timore di dover ammettere tre *usie*, ammesso l'*homousios*, da Atanasio viene attribuito al Samosateno, da Basilio invece ai Padri antiocheni. Un'altra è l'interpretazione data da S. Ilario che ha il vantaggio di corrispondere più perfettamente al monarchismo che sappiamo aver sostenuto Paolo di Samosata. Ecco le parole di Ilario: « Patres nostri... etiam *homousios* repudiaverint; quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat [Paulus] » [2]. Il Samosateno avrebbe voluto dire coll'*homousios* che fra il Padre ed il Figlio non v'era nessuna reale distinzione e che quindi erano una sola persona. Del resto questa spiegazione va molto bene d'accordo con quello che riferiscono gli stessi che addussero l'argomento della condanna, e cioè, che Paolo di Samosata, come più tardi Marcello di Ancira, fece del Figlio una parola del Padre senza sostanza nè sussistenza, un po' al modo della parola umana. Sebbene sia impossibile, nella nostra conoscenza delle fonti, determinare con certitudine il senso attribuito all'*homousios* nel sinodo antiocheno del 268, si può tener come più probabile la spiegazione data da S. Ilario secondo la quale la parola avrebbe significato una perfetta compenetrazione sostanziale e ipostatica, il che si spiegherebbe facilmente data la confusione allora regnante fra i termini οὐσία e ὑπόστασις.

Contemporaneamente al sinodo antiocheno troviamo l'*homousios* anche da S. Metodio di Olimpo, il che basta per provare che la parola non deve essere considerata come propria degli origenisti. In un

(1) *Ep.* 52, 1, PG XXXII, 393 A.
(2) *De syn.* 81, PL X, 534.

frammento della sua opera *De resurrectione* II, 30 (N. Bonwetsch 388) conservatoci da Fozio nella sua Biblioteca n. 234, leggiamo queste espressioni: « Poichè tutte le composizioni fatte dall'aria pura e dal fuoco puro, essendo *homousios* alle cose angeliche, non possono avere la qualità di terra e di acqua ». Qui si parla contro la teoria origenista secondo la quale il corpo risuscitato dovrebbe essere spirituale e quasi etereo (1). Come si può osservare, il senso dell'*homousios* è qui lo stesso della terminologia gnostica e alessandrina.

Ario ha detto una volta (2) per screditare l'*homousios*, che il termine sarebbe stato adoperato da Mani. Le più recenti scoperte rendono però sommamente inverosimile una tale ammissione. La biografia infatti del celebre personaggio, arricchita oggi dalle notizie del suo libro « Kephalaia », lo fa vivere sempre fuori dell'impero romano, nè si vede come Mani abbia potuto imparare il greco. Questo non esclude però che i manichei di lingua greca abbiano adoperato l'*homousios*; e di questo troviamo un indizio abbastanza chiaro nella presunta disputa di Mani con un vescovo ortodosso di nome Archelao — un'opera che ritengo anteriore a Nicea — e che viene sotto il titolo di « Acta Archelai ». Ecco un brano interessante che serve per rilevare ancora una volta l'*homousios* alla vigilia di Nicea ugualmente usato dall'ortodosso e dal manicheo. Parla Archelao: *Habet enim et unaquaeque creatura ordinem suum, et alius quidem ordo est humani generis et alius animalium est atque alius angelorum, una vero et sola inconversibilis est divina substantia, aeterna, invisibilis, sicut et omnibus notum est secundum illud quod descriptum est: Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus Filius qui est in sinu Patris. Reliquae ergo omnes creaturae visibiles sint necesse est, caelum, terra, mare, homines, angeli, archangeli; Deus vero, cum a nullo unquam visus sit, quid ei potest ex istis creaturis esse* homousion? *Unde et singula quaeque secundum ordinem suum propriam dicimus habere substantiam. Tu vero ex uno omne animal quod movetur factum dicis et subtantiam a Deo accepisse dicis similem, et posse eam peccare atque ad iudicium venire; et eum non vis recipere sermonem dicentem diabolum angelum fuisse et in praeva-*

(1) Non è del tutto sicuro che in un altro testo tratto da Anastasio Sinaita (Mai, *Script. Vet. Nova Collectio,* IX, 619) sia proprio Metodio e non piuttosto Anastasio quello che scrive la parola.

(2) *Epist.-Simbolo* ad Alessandro Aless. (ed. H. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arian. Streites,* pag. 12 11).

ricatione decidisse et non esse eiusdem *cum Deo* substantiae. (Ch. H. Beeson 51-52). Non vi è dubbio che dove leggiamo *eiusdem substantiae* il greco diceva *homousios*. Il testo è molto istruttivo. Archelao distingue diversi ordini di sostanze; la sostanza divina, invisibile, eterna, ecc. è di un ordine singolare; quindi Iddio non può essere detto *homousios* con nessuna creatura. In altre parole, *homousios* dice la comune appartenenza a uno stesso ordine sostanziale. Siamo quindi nel significato ormai classico del vocabolo. Anche il manicheo adopera l'*homousios* per affermare la comune appartenenza del diavolo alla natura divina, cioè al dio cattivo delle tenebre.

Ma il testo più interessante nella storia dell'*homousios* preniceno lo trovo nell'opera conosciuta sotto il nome di « Dialogus Adamantii », uno scritto che comunemente viene attribuito a un autore siropalestinese dei primi decenni del secolo IV e certamente anteriore al concilio Niceno. Ora in questo opuscolo che ci presenta una disputa fra un ortodosso, un marcionita e un gnostico, ciascuno viene invitato per primo a proporre la sua « fede » come punto di partenza, ed è lì che l'interlocutore ortodosso proferisce un simbolo che finora non è stato debitamente studiato e che contiene l'*homousios* attribuito al Figlio. Ecco il testo:

Ἕνα θεὸν καὶ κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων εἶναι πεπίστευκα· καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον, ἀεὶ ὄντα καὶ ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας ἀναλαβόντα, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν· πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἀεὶ ὄντι (1).

Un esame del testo fa vedere che la formula ha tutti i caratteristici tratti di un simbolo. Ora, questo simbolo è il più sobrio che io conosca fra quelli orientali — in particolare più di quello di Cesarea e di quello di S. Gregorio Taumaturgo — specialmente negli articoli cristologici, e presenta quindi un'impronta di schietta anzianità anteriore di certo al secolo IV. La caratteristica espressione ἄνθρωπον ἀναλαβόντα, di un certo sapore prenestoriano e che non quadrerebbe male neanche a un seguace di Paolo di Samosata, ci orienta verso Antiochia; purchè però facciamo risalire il simbolo oltre il 268 per salvare l'inclusione dell'*homousios*. Comunque il simbolo del « Dialogo di Adamanzio » è cronologicamente il primo che abbia la discussa parola, e quindi l'inclusione di questa nel Niceno non sarebbe propriamente una novità.

(1) Ed. W. van de Sande Bakhuyzen, p. 4.

***

Vengono qui riassunti i risultati del nostro studio.

1° L'*homousios* viene spesso adoperato dagli gnostici alessandrini dei secoli II e III e posteriormente anche dai neoplatonici Plotino e Porfirio. Dagli gnostici — senza bisogno di ricorrere agli influssi occidentali non provati — il termine passò nella teologia cristiana per il tramite, a quanto pare, di Clemente Alessandrino e di Origene, l'ultimo dei quali lo potè forse imparare oltre che dagli scritti gnostici, nella scuola di Ammonio Sacca.

2° Fin dalla metà del secolo III l'*homousios* viene adoperato dagli alessandrini — si noti l'eccezione di S. Dionigi — per significare la comunanza essenziale del Figlio col Padre. Ad Antiochia invece il sinodo del 268 rigettò la parola attribuita al Figlio. La qualifica però di « Figlio *homousios* » viene registrata nel simbolo del « Dialogo di Adamanzio » nella vigilia del concilio Niceno.

3° Il senso dell'*homousios*, quando non viene applicato al Verbo, è sempre lo stesso, dagli gnostici agli « Acta Archelai » passando per Clemente, Origene e Metodio. Si dicono « homousioi » quegli individui o quelle cose che partecipano della stessa essenza o sostanza, specialmente quando si tratta delle essenze elementari stabilite e ordinate nei diversi sistemi gnostici e filosofici. Sono *homousioi* eoni fra di loro, il Demiurgo e qualche usia ancora informe, il diavolo e i peccatori, le potenze mentali degli uomini ecc. La parola si riferisce in questi casi — almeno nella quasi totalità — a soggetti fra i quali non esiste unità *numerica*. Non appare però che il termine la escluda. Piuttosto l'*homousios* dice vagamente che due termini appartengono alla stessa categoria sostanziale: p. es. se uno è spirituale, lo è anche l'altro; se uno è di sostanza divina lo è anche l'altro. Il contrario di *homousios* è per Origene *heterousios*. Una volta Plotino fa *homousios* equivalente a *homogenès*, nel senso reale di questo vocabolo.

4° Non abbiamo dalle fonti una spiegazione chiara e decisiva del senso dell'*homousios* applicato al Verbo dagli alessandrini, da Paolo di Samosata e dal simbolo del « Dialogo di Adamanzio ». Bisogna dire però che, mentre non si provi positivamente il contrario, si deve dare alla parola lo stesso significato formale che ha nel resto della lessicografia contemporanea. Secondo questo, l'*homousios* preniceno applicato al Figlio significherebbe direttamente non l'unità numerica, ma soltanto che il Figlio ha una natura così divina come

quella del Padre; che la sua essenza non è quindi come quella delle creature, ma appartiene alla stessa categoria dell'essenza del Padre. Si noti in proposito che quando gli alessandrini volevano sentire dalle labbra del loro vescovo Dionigi la parola *homousios*, era per chiarire la cattiva impressione suscitata dal termine « creatura » adoperato da lui nella lettera contro i sabelliani.

I. Ortiz de Urbina S. I.

I Legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario ?

Uno studio approfondito e più accurato delle fonti già note e l'accesso di qualche nuovo documento hanno portato negli ultimi tempi gli storici cattolici a rivedere alcune posizioni finora comunemente tenute nella questione dello scisma orientale. Tale revisione vale in primo luogo per la storia di Fozio e della separazione di cui il celebre patriarca è stato l'autore [1], ha luogo però, sebbene in misura minore, anche per quanto riguarda gli avvenimenti che condussero nell'XI secolo alla separazione definitiva della Chiesa bizantina da Roma.

Su molti punti di questa revisione il consenso dei dotti è già quasi unanime. Al prof. Michel spetta il merito di aver ben messo in luce che i rapporti fra Roma e Costantinopoli erano già da decenni cessati prima dell'anno 1054 e che la Chiesa bizantina si era già avvezzata ad ignorare completamente l'esistenza del Primato del Romano Pontefice [2]. D'altra parte, se vi era stata rottura di rapporti, non si era avuta la dichiarazione di guerra; le ostilità aperte fra le due chiese incominciano solo con l'infelice esito della ambasciata romana. Le ricerche recenti non hanno valso molto ad abbel-

[1] Si può consultare su ciò il nostro sunto : *Le cause storiche della separazione della Chiesa Greca secondo le più recenti ricerche,* Scuola cattolica, t. 68 (1940), p. 128-139.

[2] Specialmente nella sua pregevole opera: *Humbert und Kerullarios,* Paderborn, t. I 1924, t. II 1930.

lire la figura del patriarca Michele Cerulario nè ad assolverlo dalla imputazione di ambizione, doppiezza, ignoranza nelle questioni ecclesiastiche, senza che gli si neghi perciò capacità ed abilità politica ed amministrativa. Gli scienziati cattolici non hanno invece esitato a mettere in maggior risalto i torti ed errori della parte opposta. Si è d'accordo nell'ammettere che il Cardinale Umberto, uomo peraltro di grande zelo ed insigne riformatore, era per l'impetuosità e la violenza del suo carattere poco adatto ad una missione che richiedeva somma prudenza, misura e tatto ([1]). Se su questi punti non esiste divergenza di opinione fra gli scienziati, altre questioni invece, non hanno ancora trovato una soluzione soddisfacente. Fra esse va enumerata quella che ci proponiamo di trattare nella nostra breve indagine: I Legati inviati da Leone IX erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele?

Nelle ricerche di cui abbiamo parlato, gli storici si sono domandati se la responsabilità per gli atti dei Legati romani debba esser attribuita allo stesso Papa Leone oppure se occorra piuttosto distinguere fra il suo atteggiamento e quello dei suoi rappresentanti. Fra gli autori cattolici il P. Jugie crede che quanto il Cardinale Umberto e i suoi compagni hanno fatto a Costantinopoli ed in ispecie la scomunica, atto che giudica sotto molti riguardi increscioso, ricada soltanto sopra loro stessi; che la bolla di scomunica, se San Leone l'avesse vista, sarebbe stata profondamente modificata ([2]). Non differisce sostanzialmente da lui il giudizio del prof. Amann ([3]). Fra i protestanti lo Haller, pur così poco favorevole ai Papi, tende ad addossare la responsabilità per l'atteggiamento combattivo preso dalla curia romana di fronte alla Chiesa bizantina, al solo Umberto ([4]). Lo Heiler osserva che la bolla di scomunica sembra non sia stata composta nè approvata da Leone IX ([5]). Il P. Jugie ha poi cercato di dare ai suoi dubbi anche un fondamento giuridico. Visto che la solenne dichiarazione dei Legati ha avuto luogo soltanto il 16 luglio, quando il Papa Leone era già morto da parecchi mesi († 19 aprile 1054), egli opina che i Legati fossero scaduti dalle loro facoltà ed aves-

([1]) Michel, t. I, p. 52, 64 seg.; M. Jugie, art. *Schisme byzantin*, Dict. théol. cath., t. XIV, c. 1354, 1356 ; E. Amann, *Histoire de l'Église* (A. Fliche-V. Martin), t. VII, p. 145 seg.

([2]) *Le schisme de Michel Cérulaire*, Echos d'Orient, t. 36 (1937), p. 462.

([3]) *Loc. cit.*, p. 142.

([4]) *Das Papsttum*, t. II, Stoccarda 1939, p. II, p. 284.

([5]) *Urkirche und Ostkirche*, Monaco 1937, p. 137.

sero perduto il potere di pronunciare l'anatema contro il patriarca recalcitrante (1).

Ma contro queste affermazioni è insorto il prof. Anton Michel, noto per le sue numerose ricerche relative all'opera del Cardinale Umberto (2). Per lui non è possibile separare la responsabilità di Leone da quella dei suoi Legati. Per quanto poi riguarda la questione giuridica, egli rigetta le affermazioni del P. Jugie, facendo valere che la notizia della morte del Papa non fosse ancora pervenuta a Costantinopoli mentre i Legati ivi si trovavano e che, supposto il contrario, secondo il diritto di quel tempo — come anche secondo il diritto attuale — i poteri dei Legati non avrebbero avuto fine con la morte del Romano Pontefice, ma sarebbero perdurati.

Rivolgendoci ora ad esaminare le asserzioni delle due parti, ci sembra opportuno trattare successivamente queste tre questioni: secondo il diritto ecclesiastico allora vigente i Legati dei Romani Pontefici avevano il potere di scomunicare? Supposto questo potere, essi lo perdevano con la morte del Papa? E se lo perdevano, da qual momento cessavano i poteri loro affidati? Nel trattare queste questioni generali avremo occasione di attendere alle particolarità del caso che ci occupa.

Possiamo domandarci in primo luogo se il potere di scomunicare faceva parte della competenza ordinaria dei Legati pontifici nell'XI secolo. Non si può dare a questa domanda una risposta uniforme. Dalle fonti appare che prima del secolo XII le facoltà dei Legati non erano fissate una volta per sempre, ma venivano determinate per ogni caso. Abbiamo però esempi da cui si vede che anche nei secoli anteriori i Legati erano non raramente autorizzati a ricorrere all'anatema per far rispettare la loro persona e le loro decisioni (3). Tenuto conto della fiducia di cui Umberto ed i suoi compagni godettero presso Leone IX, non sembra esistano ragioni per mettere in dubbio che essi abbiano realmente ottenute le facoltà di cui nella lotta contro il Cerulario hanno poi fatto uso.

(1) *Echos d'Orient,* p. 453, 460; *Dict. théol. cath.*, c. 1356; cf. AMANN, *loc. cit.*, p. 145 seg.

(2) *Lateinische Aktenstücke und -Sammlungen zum griechischen Schisma,* Historisches Jahrbuch, 1940, p. 53.

(3) K. RUESS, *Die rechtliche Stellung der päpstlichen Legaten bis Bonifaz VIII.*, Paderborn 1912, p. 36; Otto SCHUMANN, *Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Marburg 1912, p. 150.

Molto più grave e difficile è la seconda questione che ci siamo proposta: se, cioè, secondo il diritto allora vigente i poteri dei Legati cessavano con la morte del Papa? Il Michel lo nega recisamente, e per provare il suo parere, cita tre capitoli delle Decretali, c. 19 e 20, Decr. Greg. IX, *de officio et potestate iudicis delegati,* I, 29; e c. 2, In VI°, *de officio legati,* I, 15 ([1]). All'attenzione dell'illustre autore è però sfuggito un punto essenziale; non viene affermato senz'altro che i poteri dei delegati perdurino dopo la morte del delegante, ma solo « re non integra », cioè solo per il caso che il giudice delegato abbia già incominciato ad esercitare la sua giurisdizione al momento della morte del delegante. Altrimenti questa cessa, come viene peraltro espressamente detto nel c. 30, Decr. Greg. IX *eiusdem tit.,* la cui rubrica suona così: « iurisdictio delegati re integra morte mandantis exspirat ».

Prima però di applicare questa norma al caso nostro, dobbiamo togliere di mezzo un dubbio che ci si presenta: possiamo senz'altro supporre che le norme vigenti nel diritto delle Decretali (cioè nel XIII secolo) abbiano avuto forza di legge nell'XI secolo? Nessuno ignora che con la ripresa degli studi di diritto romano e con lo sviluppo degli « studia generalia », nel XII secolo incominciò una nuova epoca non solo per l'insegnamento, ma anche per la formazione del diritto ecclesiastico ([2]). Per quanto poi riguarda i poteri dei Legati in ispecie, tutti gli autori che hanno trattato delle legazioni pontificie in questi tempi, insistono sul fatto che il pontificato di Gregorio VII

([1]) Si potrebbe eccepire contro i due primi testi che essi parlano del giudice delegato, non dei Legati nel senso tecnico; ma è vero che i principî stabiliti in questi due capitoli hanno trovato applicazione ovunque si trattava di poteri delegati. Il terzo testo invece si riferisce ai « Legati missi » (permanenti) ossia muniti con giurisdizione ordinaria sulla loro provincia, figura giuridica molto diversa dai Legati inviati in missione speciale. Cf. P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland,* Berlin, t. I, 1869, p. 715.

La citazione di Hinschius, t. I, p. 506 (non 516), dove questi adduce l'esempio della missione di San Bonifacio potrebbe dare l'impressione che si trattasse in quel luogo della perdurazione dei poteri dei Legati *sede vacante.* In verità quel che dice il Hinschius è piuttosto contrario alla tesi di Michel: « ... davon, dass mit der Ernennung zum Legaten ohne weiteres ein fest bestimmter Kreis von Rechten gegeben war, findet sich für die hier zu Rede stehenden Zeiten (cioè fino al XII secolo) noch keine Spur ».

([2]) Cf. U. Stutz, *Kirchenrecht,* Enzyklopädie der Rechtswissenschaft (Holtzendorff-Kohler), t. V, p. 321; A. Koeniger, *Grundriss einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts,* Köln 1919, p. 38.

segna un inciso profondo nello sviluppo di questo istituto. Senonchè queste innovazioni riguardano piuttosto la frequenza delle legazioni, che la natura e l'ampiezza delle facoltà loro concesse.

Invece la regola che sta sotto discussione, per quanto le fonti storiche ci permettono giudicarne, non ha subìto mutamento. Abbiamo difatti alcune lettere in cui i Sommi Pontefici confermano dopo il loro insediamento i Legati mandati dai loro predecessori nei varii paesi ([1]). Ciò suppone che la missione con la morte del Papa di per sè spirava. Più oscuro è l'altro punto toccato nei succitati capitoli delle Decretali, se cioè anche prima del diritto delle Decretali perdurava la giurisdizione se il delegato aveva già incominciato ad esercitare la sua giurisdizione. Ma comunque ciò sia, tale eccezione non poteva ragionevolmente applicarsi alla missione stessa — altrimenti i Legati, una volta presentatisi al luogo di destinazione, non avrebbero avuto bisogno di conferma dopo la morte del mandante — ma solo ad un affare particolare. Del resto le Decretali raccolte nella collezione di Gregorio IX mostrano ancora i vestigi delle incertezze e vacillazioni della dottrina: la Decretale di Lucio III dichiara prorogata la giurisdizione dal momento della *litis contestatio,* quella posteriore di Urbano III invece dalla citazione. È dunque molto malagevole voler definire da che momento la giurisdizione dei Legati ro-

([1]) Veda p. e. le lettere di Gregorio VII (a. 1073), JAFFÉ n. 4779; di Gelasio II (a. 1118), JAFFÉ n. 6633; *Vita Theogeri* II, 9, Mon. Germ. SS., t. XII, p. 470; di Onorio II (a. 1125), JAFFÉ, n. 7203; P. L., t. 166, c. 1231. Si può forse a questo riguardo ricordare che Ildebrando all'annunzio della morte di Stefano IX, tornò dalla Germania ove il Papa lo aveva inviato (a. 1058), *Chronica mon. Casin, auctore Leone,* III, 12, Mon. Germ., SS. t. VII, p. 704. Cf. anche RUESS, *loc. cit.*, p. 140: « Dagegen hört die Mission der einfachen Nuntien, welche nicht Inhaber der iurisdictio ordinaria sind, im Falle des Todes des Papstes auf. Im 11., 12. und Beginn des 13. Jahrhunderts, wo hierüber noch kein förmlicher Rechtssatz vorlag, pflegten die neugewählten Päpste die von ihren Vorgängern abgesandten Legaten in der Regel ausdrücklich als solche zu bestätigen ». Th. SCHIEFFER, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meerssen (870) bis 1130,* Berlin 1935, p. 241: « Übrigens ist es auch schon feststehende Regel, dass die Legatenwürde mit dem Tode des Papstes, der sie verliehen hat, erlischt ». — H. TILLMANN, *Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas,* Bonn 1926, p. 144, afferma lo stesso, aggiunge però, per il campo da essa esplorato, che la dimostrazione di questa regola è possibile soltanto per i Legati con missione generale, non per quelli con missione speciale. Ma non c'è nessun motivo per supporre che queste legazioni abbiano obbedito a regole differenti.

mani sarebbe stata definitivamente prorogata nel caso nostro, tanto più che neppure le regole stabilite dopo nelle Decretali dànno molta luce per il caso nostro, avendo esse di mira un vero procedimento processuale. Se si considera poi che i Legati, alla data della scomparsa di Papa Leone non avevano probabilmente neppure iniziato le trattative col patriarca (1), non sembra possibile basarsi sul principio della prorogazione della potestà, *re non integra,* per stabilire in maniera abbastanza soda la perdurazione dei loro poteri.

Ma qui interviene il terzo quesito: secondo il diritto di allora, i poteri dei Legati cessavano forse non dal momento della morte stessa, ma piuttosto dal momento in cui essi venivano a conoscenza della morte del delegante?

Prima però di rispondere alla questione, sembra opportuno esaminare la questione di fatto: se il Cardinale Umberto e i suoi compagni erano a conoscenza del decesso di San Leone quando scomunicarono il patriarca Michele. Lo Amann e il P. Jugie lo suppongono (2); il prof. Michel lo nega, pur affermando che anche nel caso contrario la giurisdizione dei Legati sarebbe stata salva, come sopra si disse. L'intervallo di tempo corrente fra i due eventi avrebbe di per sè bastato a far pervenire la notizia a Costantinopoli. Nel V secolo si richiedevano due mesi per la comunicazione fra le due capitali; ma come osserva il Michel seguendo in ciò lo Haller, il servizio della posta imperiale non esisteva più all'epoca di cui parliamo (3). È certo che Michele Cerulario era informato della morte del Papa, quando scrisse la sua seconda lettera a Pietro d'Antiochia (4). Senonchè questa è posteriore ai gravi avvenimenti del luglio 1054. Il Jugie non apporta argomenti per la sua opinione, proposta del resto

(1) I Legati sono partiti in gennaio — le lettere pontificie portano questa data, senza dare indicazione più esatta; — essi si sono poi fermati ancora presso Argiro. Data l'incertezza della partenza e della durata del viaggio, è difficile stabilire quando sono giunti a Costantinopoli, forse verso la metà o la fine di marzo o al principio di aprile. Ma anche allora si sono messi dapprima in rapporto col solo imperatore, a quanto pare, e soltanto dopo un certo tempo hanno iniziato trattative anche col patriarca. Cf. *Dict. théol. cath.*, t. X, c. 1690; P. G., t. 120, c. 785 B. Ma non si può vedere in tali atti un esercizio iniziale di giurisdizione.

(2) *Echos d'Orient,* p. 453; *Hist. de l'Église*, p. 146.

(3) *Latein. Aktenstücke...*, p. 53, annot. 24; cf. HALLER, *loc. cit.*, p. 529.

(4) P. G., p. 120, c. 784, n. 3. Nella prima lettera scritta a Pietro il patriarca sembra ancora ignorare la morte del Papa; cf. *ibid.*, c. 816-820. Sulla cronologia delle due lettere cf. AMANN, *loc. cit.*, p. 148.

in forma dubitativa (1); il prof. Amann, a quanto vedo, si fonda sopra un passo della bolla di scomunica. Qui i Legati dopo aver elencati tutti i torti del patriarca, proseguono: « Unde nos quidem sanctae apostolicae Sedis inauditam contumeliam et iniuriam non ferentes catholicamque fidem subrui multismodis attendentes, auctoritate sanctae et individuae Trinitatis atque apostolicae Sedis, cuius legatione fungimur et cunctorum orthodoxorum patrum ex conciliis septem atque totius ecclesiae catholicae anathemati, quod *dominus noster reverendissimus papa itidem Michaeli et suis sequacibus, nisi resipiscerent, denuntiavit, ita subscribimus* » (2). Lo Amann vede nel passo sottolineato un artificio da avvocato inteso a giustificare la scomunica data dopo la morte del Papa (3). Questa spiegazione non ci sembra vera; crediamo che questo passo debba essere interpretato in altra maniera. La scomunica nei tempi antichi veniva inflitta ai colpevoli come pena vindicativa, ma nel decorso del medio evo mutò natura e divenne provvedimento coercitivo destinato a frangere la contumacia del delinquente ed a ottenere da lui congrua penitenza (censura) (4). A tale scopo si incominciò pure prima di infliggere la censura, a premettere una monizione, affinchè il colpevole si ravvedesse. Nell'XI secolo il processo non era ancora giunto al suo termine, ma la monizione era già ritenuta spesso condizione necessaria della scomunica. Era dunque, secondo il nostro parere, questo il fine del passo in questione: di rilevare che tutte le prescrizioni del diritto relativo alla scomunica erano state osservate.

Il Michel adduce altre ragioni per dimostrare che i Legati ignoravano ancora la morte di Leone in quei giorni. Il defunto Pontefice viene designato da loro senza alcun epiteto che ne indichi il decesso, mentre l'uso avrebbe richiesto tale aggiunta (5). L'argomento non sembra perentorio — la *commemoratio* di Umberto parla anche semplicemente del « dominus papa Leo » e la spiegazione del Michel che il Cardinale abbia nella composizione di questo documento seguìto il testo della bolla non sembra molto convincente, — ma è vero che l'impressione generale che si riceve leggendo sia la bolla di

(1) *Echos d'Orient*, p 453.

(2) C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI composita extant*, Lipsiae 1861, p. 154; P. L., t. 143, c. 1004.

(3) *Loc. cit.*, p. 146: « avec cela des précautions d'avocat pour faire croire que, malgré la mort de Léon IX, les pouvoirs des légats ne sont pas expirés ».

(4) Veda su questa evoluzione Hinschius, *loc. cit.*, t. V, Berlin 1895, p. 10-12.

(5) *Loc. cit.*, p. 53, annot. 24.

scomunica che il decreto sinodale del patriarca, è che la morte di Leone non doveva ancora esser conosciuta a Costantinopoli, quando ebbero luogo i gravi eventi.

Avendo visto la questione « di fatto », dobbiamo ora rivolgerci alla questione « di diritto », se cioè i poteri dei Legati cessavano dal momento della morte o in quello della conoscenza della morte del Papa. Non abbiamo qui da trattare col Michel il quale sostiene, come si è detto sopra, che i poteri neppure con la conoscenza della morte spirassero, ma col Ruess. Questi difatti nella sua opera sulle legazioni pontificie afferma che la potestà dei Legati perdurasse fintantochè non avessero avuto notizia della morte del Pontefice delegante. Gli argomenti però da lui apportati non hanno grande forza persuasiva. La citazione di Hinschius, p. 516, non è interamente esatta.

L'affermazione del dotto storico del diritto ecclesiastico non si riferisce alla morte del Papa delegante, ma al caso del richiamo del legato; ciò che non è del tutto la stessa cosa ([1]). Ma comunque ciò sia, l'unico argomento del Ruess proposto (e preso appunto dallo Hinschius) si basa su una conclusione tratta dal c. 4, Decr. Greg. IX, *de rest. spol.*, II, 13, che non parla affatto della questione nostra. Occorre invece consultare i commentatori delle Decretali per sapere cosa essi giudicavano esser diritto vigente. Dall'esame degli scritti dei decretalisti, glossatori e postglossatori vediamo che la questione era controversa; se alcuni credevano che il mandato non spirasse fintantochè il mandatario ignorasse la morte del mandante, altri invece e i più insigni tenevano la sentenza contraria. Così, p. es., la glossa ordinaria al c. *Relatum* (c. 20, Decr. Greg. IX, *de off. et pot. iud. deleg.*, I, 29), la glossa al Digesto, L. 41 D., *si cert. pet.*, XII, 1 e al L. 6, D., *de iurisdictione*, II, 1; l'Hostiensis ([2]), il Durandus ([3]),

([1]) Il Sanchez p. es. decide le due ipotesi in senso opposto. Secondo questo autore, nel caso della morte del Papa delegante i poteri del delegato cessano, benche egli ignori la morte, *De Matrimonio*, lib. III, disp. 22, numeri 55 e 59; in quello del richiamo del delegato i suoi poteri perdurano finchè non gli sia pervenuta l'intimazione del richiamo. *Ibid.*, lib. III, disp. 30, num. 11. L'argomentazione del Sanchez si complica perchè prende in considerazione le regole che nel suo tempo riguardavano l'errore comune, di cui noi possiamo dispensarci, visto che tali regole nel secolo XI non erano ancora fissate e, in ogni maniera, non avevano applicazione nel caso nostro.

([2]) Ad cap. Gratum, *In primum Decretal. libr.*, Venetiis 1581, p. 137 e seguenti.

([3]) *Speculum*, pars I, particula I, in tit. de off. iud. del. § restat, vers. quid si delegatus, Lugduni 1547, f. 7.

l'Abbas antiquus (1), Joannes Andreae (2), il Bartolus (3), ecc. Ci sembra dunque di poter affermare che quest'ultima opinione era prevalente. Ma cosa concludere da questo stato di cose per il diritto anteriore alle Decretali? Dal fatto che la questione era tanto controversa e che non si trova mai un accenno a decisioni anteriori, possiamo concludere, ci pare, che nei secoli che precedettero le Decretali nessuna regola certa era stata fissata al riguardo. La questione stessa non fu forse mai proposta esplicitamente a quel tempo. Se tale era lo stato delle cose, si comprende che il racconto dei Legati, al loro ritorno da Costantinopoli, fu dappertutto ammesso senza commentario; gli scrittori e cronisti ecclesiastici accettarono senz'altro la loro versione. L'Occidente era del resto troppo occupato con altre gravissime questioni per darsi, senza necessità, a tali sottili ricerche. L'unico che avrebbe potuto aver interesse a sollevare la questione della legittimità della scomunica, il patriarca Michele, non pensava certo, ad appellare al Papa contro i suoi Legati. Tuttavia se nessuna obiezione fu sollevata allora nè da parte dei successori di Leone IX nè da altri contro la scomunica, per esser stata questa inflitta dai Legati dopo la morte del Papa, ciò non impedisce che dal punto di vista del diritto la validità della scomunica rimanga incerta, incertezza questa che, visto lo stato del diritto di allora e la conoscenza che possiamo averne, probabilmente non potrà esser mai tolta interamente.

Gli autori si sono ancora domandati, se Leone IX avrebbe approvato la condotta dei suoi Legati nel caso in cui fosse sopravvissuto. Il prof. Michel non vuol separare la responsabilità del Papa da quella del suo Legato (4). Egli ha mostrato che non solo il *Dialogus*, ma anche le lettere pontificie indirizzate a Costantinopoli sono state composte da Umberto, che Leone IX sottoscrivendo questi documenti, ha dunque fatto sua la politica bizantina del Cardinale (5).

(1) Citato da Ioannes Andreas (veda la nota seg.), p. 209: « Scientia non ponderatur hic sed mors ».

(2) *Index rerum, verborum et sententiarum Io. And. in quinque libros Decretalium*, Venetiis 1581, p. 210. (Ad c. 20 Decret. Greg. IX, I, 29).

(3) *Ad lib. II Dig.*, de iur. omn. iud., n. 18.

(4) *Loc. cit.*, p. 53.

(5) *Humbert und Kerullarios*, t. I, p. 45 seg.; *Latein. Aktenstücke....*, p. 47 seg. Ma l'argomentazione con la quale il Michel vuol provare che il *Dialogus* del Cardinale sia stato consegnato a Costantinopoli « als hochoffizielles Legationsschreiben » e che Leone IX stesso avrebbe già inflitto condizionalmente la scomunica, è più sottile che efficace. Fra altro la bolla di scomunica non dice che il Papa abbia avvisato il patriarca degli errori no-

Ma intendiamoci bene. Ciò non vuol dire che non possiamo distinguere fra la responsabilità di Leone e quella del suo Legato. In considerazione della conoscenza della lingua greca del Cardinale, della sua esperienza, della sua erudizione, il Papa gli si rimetteva interamente per tutto ciò che riguardava la chiesa bizantina. Mentre però Umberto si lasciava facilmente trasportare dal suo focoso temperamento all'eccessività e alla violenza il Papa godeva universalmente della riputazione di grande bontà e mitezza; lo stesso Michel, attribuendo il *Dialogus* a Umberto invece che al Papa, si appoggia principalmente sul contrasto esistente fra la mitezza proverbiale di Leone e il tono aspro dell'opera [1]. Leone avrà dunque piuttosto subìto nella sua politica bizantina l'ascendente di Umberto che non scelto egli stesso la maniera violenta. Se si vuol parlare della responsabilità del Papa, essa consisterebbe nel fatto che egli abbia mostrato così grande fiducia nel suo confidente, fiducia non esagerata se si considera il di lui zelo e devozione, ma troppo grande se si tiene conto delle attitudini necessarie per la difficile missione che gli venne affidata. L'infelice esito della Legazione costantinopolitana non deve peraltro farci dimenticare i grandi meriti del Cardinale, una delle figure più insigni della riforma pregregoriana [2]. Il Michel ha ben detto essere tragico il vedere che le stesse tendenze che in Occidente hanno promosso la riforma, in Oriente hanno contribuito alla separazione [3].

EMILIO HERMAN, S. I.

---

minati appunto nel *Dialogus* e nella bolla (gerade vor diesen «Errores»), ma dice semplicemente che il patriarca sia stato ammonito dal Papa. Il Michel non vuol ammettere che la prima lettera di Leone IX abbia potuto esser presentata insieme con gli altri documenti a Costantinopoli, come propone ora ancora p. e. il P. JUGIE, *Echos d'Orient*, p. 454 (non come lettera, ma come trattato); comunque sia, anche se ammettiamo che la bolla alludendo alla monizione del Papa abbia inteso parlare del *Dialogus* nel quale si trova la minaccia dell'anatema, non si può affermare che il Papa abbia già inflitto una scomunica condizionata. Il Michel stesso alla fine attenua quanto ha detto dell'autorità del *Dialogus*. Non ci meraviglierebbe poi che il Cardinale abbia insistito sui documenti da lui composti con qualche esagerazione, alla quale era portato dal suo focoso temperamento.

(1) *Humbert und Kerullarios*, t. I, p. 48, 52, 57.

(2) A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, Louvain 1924, t. I, p. 305 ss.

(3) *Hist. Jahrbuch*, p. 50.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

Antike und Christentum, Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien von Dr. Franz Joseph DÖLGER. Band VI: 1-2 Hefte. Münster i. W. 1940 Aschendorff.

La morte ha rapito nel frattempo il celebre Professore dell'Università di Bonn, che è stato il mio venerato Maestro. Lavorando accanto a lui ho potuto ammirare quella sua immensa e sicura erudizione, quel fiuto delicato di ricercatore e quella precisione in tutto, nello stabilire il testo, nel tradurlo, nello spiegarlo, nell'espressione del pensiero, perfino nella stampa dei suoi lavori. Dölger era uno specialista incomparabile nel lavoro delicato dell'analisi, un vero orafo che, con infinita pazienza, esaminava e collocava i testi nel loro posto. Forse per un'opera di sintesi non avrebbe avuto le stesse doti. Egli ci diceva spesso che nel suo campo non era ancora arrivato il tempo della sintesi e preferiva quindi darsi ai suoi studi di dettaglio. La sua stessa opera ΙΧΘΥC, più che un lavoro di perfetta coesione sintetica, è una raccolta di pazientissimi studi intorno a un tema. L'opera di Dölger nella sua specialità del raffronto fra il cristianesimo primitivo e la cultura grecoromana è stata notevolissima e ne fanno fede specialmente i sei interessanti volumi dell'« Antike und Christentum », nei quali vengono raccolte anche gran parte delle sue prelezioni.

Negli ultimi fascicoli che abbiamo sotto gli occhi troviamo un pregevole articolo su Cristo, vero ed eterno Sole, articolo che prende le mosse da una predica di Zenone, vescovo di Verona. Sul significato poi della parola « Missa » leggiamo un ottimo studio, il migliore forse sulla materia, dal quale risulta chiaramente che il termine voleva dire nella terminologia antica « congedo » e si applicava anche alle guardie militari, sempre nello stesso senso. La parola quindi, detta per congedare i catecumeni prima dell'Offertorio, aveva un senso reale e netto. « Missa est » « V'è il congedo: siete congedati! ».

Altre « echo » dei precedenti fascicoli e qualche altro appunto sul Χαῖρε ἱερὸν φῶς! di Clemente Alessandrino completano questi preziosi quaderni che sono l'ultima opera del compianto Maestro.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, in Verbindung mit Franz Joseph DÖLGER und Hans LIETZMANN und unter besonderer Mitwirkung von Jan Hendrik WASZINK und Leopold WENGER herausgegeben von Theodor KLAUSER. Lieferung 1/2. Leipzig Verlag Karl W. Hiersemann.

Sotto due nomi di tanta autorità e, in parte almeno, come retaggio della memoria e della Scuola del compianto Prof. Dölger, è apparso questo utilissimo Dizionario chiamato a prestare grandi servizi agli studiosi di storia, di patrologia, di diritto e di altre discipline il cui campo è il cristianesimo primitivo. La nuova pubblicazione trova il suo posto fra la « Realenzyklopädie des klassischen Altertums » e il « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament », e, benchè ha una certa affinità col « Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie », persegue uno scopo più concreto e alquanto diverso: vuole infatti illustrare le cose dal duplice aspetto della cultura pagana e del cristianesimo dei primi secoli — primi si intende dell'epoca patristica — rilevando eventualmente le vicendevoli interferenze. I due primi fascicoli, bellamente stampati, riescono generalmente ad attingere lo scopo prefisso e ci forniscono un prezioso materiale per ulteriori studi, anche se il più delle volte non ci riservano dei nuovi risultati. Dànno però quello che ci si attende da un Dizionario: un riassunto chiaro e possibilmente completo della questione e la corrispondente bibliografia. Particolarmente ben riusciti ci sembrano gli articoli « Abraham » « Akklamation » « Alchemie » « Allegorese » e « Abtreibung », quest'ultimo fatto tutto dai tesori di Dölger. Qualche volta gli articoli vengono impostati un po' fuori dell'indirizzo generale del Lessico, come è il caso dell'« Alleluja », tutto strettamente liturgico. Non sempre poi si è procurato di studiare le interdipendenze fra gli elementi pagani e cristiani, come nella parola « Almosen », che del resto è un articolo molto interessante.

Altre imperfezioni di dettaglio vengono qui segnalate. Le bibliografie presentano alcune lacune. Non si cita de Jerphanion a proposito del « Sator-Arepo ». nè Arnou ed Ivánka sul neoplatonismo dei Padri (« Akademie »), nè il libro di Papadopoulos su « Alessandria ». L'articolo su « Egitto » sembra alquanto povero. Parlando dell'ἄγνοια sarebbe stato opportuno riferirsi alle parole di Gesù sulla Croce: Non sanno quel che fanno. Reca meraviglia che, trattando sul αἰών, non sia stata fatta menzione della controversia ariana!

Gli Editori del Dizionario dichiarano che vogliono semplicemente riferire e non giudicare; anzi nemmeno la parola « heidnisch » dovrebbe essere presa come una qualifica. Bisogna dire che generalmente è stata osservata questa norma, indispensabile se si attende alla promiscuità confessionale degli Autori. Tuttavia sono stati stampati qua e là giudizi o affermazioni sulle quali un lettore cattolico farà delle riserve. Così nella pag. 107 si afferma che Gesù ignorava un « naturhaftes Verhältnis zu Gott » e che S. Paolo abbia introdotto nel N. T. il concetto della υἱοθεσία. Le visioni di S. Perpetua si attribuiscono (pag. 178) alla predisposizione degli Africani, propensi alla fantasia.

Si può anche negare che la nozione di « Padre » (pag. 51) richieda, anche presso S. Paolo, non soltanto la « Verkündigung » ma anche l'accettazione di essa; come anche (pag. 69) che quella distinzione paolina sia « platonica ».

La buona riuscita dei primi fascicoli, apparsi regolarmente non ostante i tempi, ci fanno sperare che la monumentale opera costituirà uno strumento di grande vantaggio per lo studio dei primi secoli cristiani.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner.* Höhe und Krise des griechischen Weltbildes, Freiburg i. Br. 1941, Herder.

— *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (= *Freiburger Theologische Studien*) Freiburg i. Br. 1941, Herder.

Il P. Viller, dopo aver scoperto come S. Massimo sfruttò, fino al plagio, le opere di Evagrio e del Pseudo-Dionigi, lo caratterizzò semplicemente come un accorto « compilatore » senza originalità di pensiero. Il nostro autore, non contento della qualifica, intraprende in questi due libri la difesa di S. Massimo sforzandosi di far vedere che nelle sue opere, sia nelle « Ambigua » e nelle « Quaestiones ad Thalassium » come nelle « Centurie Gnostiche », si può scorgere una organica e originale sintesi dottrinale che, oltre ai motivi evagriani e areopagitici, offre numerosi motivi origenistici; anzi, l'Autore fa di S. Massimo « il più sagace e profondo discepolo di Origene ». Questo lo scopo comune di ambedue i libri; dei quali però il primo insiste piuttosto nella sintesi dottrinale delle opere di Massimo diversa dalle « Centurie Gnostiche », mentre il secondo studia con più diligenza quest'opera e il suo contenuto dottrinale.

Nella « Kosmische Liturgie » von Balthasar traccia una vera apologia del Confessore nel quale egli vede un mistico neoplatonico, un filosofo aristotelico, un monaco origenistico e un martire dell'ortodossia. Con stile moderno, pieno di neologismi vigorosi, viene data una suggestiva e densa sintesi delle idee filosofiche e teologiche di S. Massimo, segnalandone spesso la fonte evagriana, areopagitica oppure origenistica. Basti registrare i titoli dei capitoli: Gott — Idee — Die kosmologischen Synthesen — Die anthropologischen Sythesen — Die geistlichen Synthesen. Il riassunto riesce brillante e perciò stesso seducente. Senza negare il suo grande merito per essere il primo tentativo del genere, dobbiamo confessare che talvolta esitiamo a seguirlo nelle sue categoriche affermazioni più che altro perchè non vediamo esaurito il raffronto anche con altri autori, quali S. Basilio, i due Gregori e Didimo, che hanno potuto dare a S. Massimo più di un motivo « origenistico ». Anche il tono apologetico ed entusiasta, che conferisce vivacità all'opera, mette in guardia il lettore spassio-

nato. Nel punto concreto dell'*apokatastasis* che l'Autore attribuisce (p. 368 e ss.) a Massimo, confessiamo di non vederla sufficientemente provata dai testi citati.

L'opera sulle « Centurie Gnostiche », scritta in uno stile più calmo e sobrio, studia in principio la questione critica. Notiamo che le « Centurie » di Mosca pubblicate da Epifanović e che, secondo von Balthasar, sarebbero di Massimo, sembrano spurie all'Hausherr, il quale (*Or. Chr. Per.* V [1939] 229-233) osserva che quasi tutti i testi sono di Evagrio. Anche sulle stesse Centurie Gnostiche, nelle quali il Viller e K. Rahner hanno visto recentemente parti del Pseudo-Marco, l'Autore si pronuncia per la sua totale autenticità con una convinzione che forse non condivideranno tutti. Ad ogni modo l'analisi dottrinale che fa delle Centurie Gnostiche, nelle quali distingue A. motivi origenistici B. motivi evagriani e C. contromotivi (il Pseudo-Dionigi ecc.), è fatta con grande accuratezza e dovrà essere consultata da ogni investigatore di S. Massimo. In un ultimo capitolo l'Autore stabilisce che cronologicamente le Centurie Gnostiche sono posteriori alle « Ambigua » e alle « Quaestiones ad Thalassium ».

Anche se ci sembra che in questi libri non sia stata detta l'ultima parola sulla materia, non possiamo a meno di lodare le diligenti e fruttifere indagini dell'Autore, che ha avuto anche il merito di attirare l'attenzione degli studiosi sulla grande figura di S. Massimo Confessore.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Carl-Martin Edsman, *Le baptême de feu* (= *Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis*, IX), Leipzig-Uppsala 1940.

Il tema, nuovo in questo genere di studi, e la maniera suggestiva di trattarlo, dànno a questo libro un interesse speciale. Una prima parte indaga il battesimo di fuoco nell'escatologia, quell'immagine cioè di lago igneo o spada di fuoco che si frappone fra l'anima e Dio e che nel momento di essere traversato la purifica dalle impurità della vita. L'autore, passando da Origene ai Valentiniani e alla letteratura rabbinica, e da questa al Martirio di S. Teodoro, alle Apocalissi di Pietro e Paolo e poi finalmente a S. Efrem [1], ha raccolto una serie di luoghi interessanti nei quali si riscontra sempre il motivo del fuoco purificatore che circonda il trono di Dio e la vita eterna, benchè nelle diverse fonti si registrino delle variazioni di colorito e di dettaglio. Non si può negare che questa coincidenza domanda qualche ragione; il che non vuol dire che la fonte di questa rappresentazione sia una e comune a tutti gli scrittori. L'autore, la cui erudizione è brillante, non cerca le cause più profonde nè tiene conto

[1] L'autore, che sembra ignorare la *Geschichte der syrischen Literatur* de Baumstark, ha un po' troppa fiducia nelle opere greche attribuite a S. Efrem.

della sfera di fuoco che l'antica cosmografia metteva fra la terra e il cielo, fuoco a cui fanno forse allusione alcuni dei testi. È anche un po' saltuaria e incompleta la rassegna delle fonti (p. es. dagli scritti rabbinici si passa al Martirio di S. Teodoro, documento del sec. X!). Nell'interpretazione dei testi ci sembra che l'Autore ogni tanto si sia lasciato portare troppo da una certa tendenza a identificare tutte le immagini del fuoco ultraterreno. E vero, p. es. (pag. 11) che Origene parla in quel caso del fuoco « cosmico » e non piuttosto dell'inferno, poichè si tratta di un fuoco che si può evitare? Pur con queste limitazioni, è interessantissimo lo studio dell'Autore, il quale per la prima volta ha abbozzato l'importante problema.

La seconda parte, anche essa alquanto fragmentaria, passa in rivista il fuoco sacro di Israele, il battesimo di fuoco nella mistica dei Messaliani e in quella dei monaci egiziani, le interpretazioni della colonna di fuoco, e altri riti o commenti ai riti nei quali c'è il motivo del battesimo di fuoco. Anche qui il lettore impara molto e scorge affinità rituali che non si spiegherebbero bene senza ammettere delle radici più profonde. La stessa metafora della « Perla », attribuita a Cristo, ha in questo studio una spiegazione molto suggestiva.

Fin qui accompagniamo l'Autore sempre con interesse e quasi sempre assentendo. Poi però ci sorprendono, fra le conclusioni, delle affermazioni che per niente sono state dimostrate nelle pagine precedenti. Specialmente quella frase: « Il existe une identité complète entre l'*ignis gloriosus, probatorius, purgatorius, conflagratorius et infernus* », non risulta affatto dalle fonti citate — si noti che la maggioranza di esse non sono ortodosse —, nelle quali si parla sia di un fuoco che dell'altro, non però di modo che vi si possa vedere sufficientemente asserita la loro identificazione.

Un'abbondante bibliografia e un indice analitico chiudono l'interessante ricerca.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Adalhard HEITMANN O. S. B., *Imitatio Dei* (= *Studia Anselmiana* 10), Romae 1940. S. A. L. E. R. Herder.

Con ordine chiaro viene studiato in questo libro l'origine del principio etico e ascetico dell'imitazione di Dio, così classico nella spiritualità cristiana. Una prima parte tratta delle basi storiche della dottrina patristica intorno all'imitazione di Dio, le quali si riducono all'Antico e Nuovo Testamento e alla filosofia greca. In particolare si esamina, parlando di questa, la dottrina di Platone, di Aristotile, della Stoa, di Filone Alessandrino, della Lettera di Aristea e gli aforismi di Sesto. Forse sarebbe stato utile aggiungere qualche cosa sui neoplatonici nel cui ambiente hanno scritto e vissuto i primi Padri: perchè il libro si limita nella seconda parte a ricercare l'idea dell'imitazione di Dio negli scrittori dei due primi secoli, passando in rivista i Padri Apostolici, gli Apologeti, Ireneo e Tertulliano.

L'autore dimostra pregevoli qualità: equilibrio di giudizio, chiarezza di pensiero e sagacità nella ricerca. Questa però potrebbe essere stata più profonda. Potrebbe essere stata più intima coesione fra le due parti. Così, p. es., nel trattare la dottrina dei PP. Apostolici ci si domanda se essi possano considerarsi in questa questione dipendenti dalla filosofia greca. I testi almeno non esigono tale dipendenza. A proposito dell'« agape », specialmente in S. Ignazio, sarebbe stato utile citare il libro di Nygren sull'« Eros, Agape », che oggi bisognerà emendare secondo i risultati del Bliemel ([1]).

Il libro sarà letto con grande utilità dagli studiosi della spiritualità cristiana.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Celso COSTANTINI, *L'arte cristiana nelle missioni,* Città del Vaticano 1940, p. 429.

Obgleich nur ein einziges Kapitel dieses Buches, nämlich das siebente Kapitel des zweiten Teiles über « Aethiopien », Fragen der Kunst im Bereich einer der orientalischen Kirchen behandelt, so verdient das bedeutsame Werk Msgr. Celso Costantinis doch auch in dieser Zeitschrift Beachtung.

Das Bedeutsamste daran ist die *Grundanschauung,* welche alle seine Ausführungen durchzieht und von den Entscheidungen der römischen Kongregationen getragen wird. Dieselbe wird z. B. auf S. 210 mit Rücksicht auf China in folgender Form ausgedrückt: « Die katholische Kirche kennt keine imperialistischen Zielsetzungen; sie achtet alles, was gut ist, in allen Kulturkreisen ». Oder auf S. 236 mit Rücksicht auf Japan: « Die Kirchc lässt nicht zu, dass man sie an irgend eine besondere kulturelle Ausdrucksform binde; sie nimmt im Gegenteil alles an — um es heiligend zu erheben — was nur je ein Volk an Gutem und Schönem in sich birgt »; und S. 227 mit Rücksicht auf Indien: « Da der Katholizismus die wahre und darum auch eine für die gesamte Menschheit bestimmte Religion ist, so ist er auch an keine bestimmte Kulturform gebunden; er schätzt und respektiert sie alle und will all das heiligen, was nur je jede einzelne Kultur an Gutem hervorbringt ».

Diese drei Zeugnisse geben die Richtlinien für die Arbeit der Heidenmission ab. Sie gehen über die Anerkennung eines Kunststiles hinaus und sprechen von Kulturformen, die zu achten sind — also auch von Anschauungen und Ausgangspunkten für Wertungen, welche verschiedenen Kulturkreisen eigentümlich sind. Hier wird somit kulturell verschiedenen Ausformungen des einen Christentums das Wort geredet und entschlossen jeden Gelüsten des Abendlandes nach Vorherrschaft auf diesem Gebiete ein Ende gemacht.

([1]) Vedi sotto pag. 239.

Solche Gelüste haben manche abendländische Bischöfe und Missionäre im Laufe der Jahrhunderte öfters nicht nur in ihren Missionskirchen, sondern auch gegenüber den einzelnen Zweigen der Ostkirche, mit denen sie zusammentrafen, geäussert. Sehr oft aber unterlagen viele dieser Zweige auch von selbst, in schwächlichem Mangel an Selbstvertrauen, dem starken Kultureinfluss des anscheinend höher stehenden Abendlandes. Dies ging manchmal so weit, dass verschiedene dieser Riten kaum mehr imstande waren, die ihnen eigentümlichen Werte zu bewahren oder, wo sie einmal verschüttet waren, dieselben neu zu heben. Ebenso wie sich die Propagandakongregation von Rom aus, was doch seltsam erscheinen muss, um die Hebung der einheimischen Kunst in China, der Insulinde oder in Afrika annehmen musste, so musste die orientalische Kongregation, ebenfalls von Rom aus, dies für sehr viele Riten der Ostkirche tun. Es gilt dabei aber nicht nur einen Zweig der Kultur, etwa die Kunst zur Ableistung ihres spezifischen Beitrages zur allgemeinen christlichen Kunst anzuregen und zu befähigen, sondern es kommt, vor allem bei manchen orientalischen Kirchen, darauf an, die universale Kirche so sehr wieder in die Eigenart aller Völker einzupflanzen, dass sie wirklich von neuem als die Kirche jedes einzelnen dieser Völker erscheint. Nur so werden die ostkirchlichen Riten davor bewahrt bleiben, als Museumsstücke der Weltgeschichte weiterzuleben. Nur so können sie auch ihren Beitrag zur Schönheit und Grösse der Gesamtkirche beisteuern, die ja gerade in der Einheit in der Mannigfaltigkeit besteht.

Ein gutes Beispiel für eine Kirche, welche dieser ihrer Aufgabe gerecht wird, ist die in Msgr. Costantinis Buch behandelte aethiopische Kirche geworden. Dieselbe hat im Laufe der Jahrhunderte so sehr aethiopisch-afrikanischen Geist angenommen, dass unser abendländischer Kultureinfluss sie nicht hat erfassen können. Dabei hat sie sich ihr aethiopisches Selbstbewusstsein erhalten und in dieser Form hat der Hl. Stuhl diejenigen aus ihr, welche sich der allgemeinen Kirche anschliessen wollten, in die Gemeinschaft aller Gläubigen unter dem Gehorsam des Papstes aufgenommen.

Zur Förderung solcher allgemein kirchlichen Anschauungen, welche auf die Dauer sicher auch den verschiedenen Ostkirchen zugute kommen werden, wird das Buch Msgr. Celso Costantinis sicherlich viel beitragen.

A. M. Ammann S. I.

Byzantina et slavica.

Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell' umanesimo. I. Manuele Crisolora.* Firenze 1941. Centro nazionale di studi sul rinascimento. Vallecchi editore. 228 pag.

Nicht wenige Gelehrte haben sich schon mit Manuel Chrysoloras beschäftigt. Besonders verdient hier Émile Legrand ehrenvolle Erwähnung; dieser begann im Jahr 1885 sein weitausschauendes Werk

Bibliographie hellénique gerade mit einer Quellenstudie über den griechischen Lehrer. Von italienischen Abhandlungen ist besonders zu nennen Remigio Sabbadini, *L'ultimo ventennio di Manuele Crisolora,* in *Giornale Linguistico* 17 (1890) 321-336.

Das Verdienst G. Cammellis besteht nun darin, die in verschiedenen Büchern und Zeitschriften sich findenden Nachrichten über M. Chr. gesammelt, kritisch geprüft und ergänzt und zu einem anziehenden Lebensbild seines Helden verarbeitet zu haben. Obwohl nach dem heutigen Stand der Quellen noch manche Lücken oder Fragen in dieser Lebensbeschreibung vorhanden sind, hat der Verfasser sich redlich bemüht, nur solche Ansichten vorzutragen, für die sich gute Belege finden, Seine Darstellung, die sich an weitere Kreise wendet, ist lebendig, bleibt aber wissenschaftlich, wie die vielen Angaben in seinen Anmerkungen dartun. Ein fleissig ausgearbeitetes Verzeichnis des Schrifttums über M. Chr. lässt kaum etwas zu wünschen übrig; ich vermisse nur den Hinweis auf Hugo Lämmer, *Scriptorum Graeciae orthodoxae.* I. sectio 3-5 (Freiburg 1864) pag. XI-XIV. Auf S. 202-4 bietet Cammelli die Erstausgabe eines Briefes des M. Chr. an den Dominikaner Maximos Chrysoberges, mit dem er seine griechische Uebersetzung des römischen Messbuches ihm sandte.

Gemäss seinem Thema verweilt der Verfasser besonders bei der Schilderung des Einflusses, den M. Chr. in seiner Lehrtätigkeit zu Florenz und in der Lombardei (besonders Pavia) auf seine Schüler ausübte. Mit grosser Sorgfalt und mit feiner Zeichnung der Umwelt geht er voran. Aber auch die diplomatischen Reisen des M. Chr. im Dienst seines Kaisers Manuel Palaeologos an die abendländischen Fürstenhöfe und an die päpstliche Kurie sind gut behandelt, wenn auch sehr kurz und trocken, gemäss den dürftigen Angaben der Quellen; wie gern würde man mehr erfahren über die letzte Tätigkeit des Griechen auf dem Konstanzer Konzil. Mit Recht hebt der Verfasser hervor, dass M. Chr. der römisch-katholischen Kirche sich anschloss, wenn auch die Zeit dieser Geisteswendung nicht festzustellen sei. Einen neuen Beweis hiefür fand der Präfekt des Vatikanischen Archivs Angelo Mercati, ein kurzes Regest (des Archivars Confalonieri) über ein Indult Innozenz VII. (um 1405) zugunsten des Manuel Chrysoloras « ut possit promoveri ad omnes sacros ordines iuxta ritum S. R. Ecclesiae necnon officium divinum iuxta dictum ritum, et ab ipso (Chrysolora) de latino in graecum translatum celebrare vel facere celebrari per sacerdotem idoneum, et catholicum etc., dummodo verba mutata non mutent sensum » (Stoudion 5 [1928] 66).

Wir wünschen dem Verfasser, dass der von ihm im Vorwort angekündigte Band III (Chalkondyles) — der Band II (über Argyropulos) ist inzwischen erschienen — bald erscheinen könne.

G. Hofmann S. I.

P. Petrus M. SERISKI O. F. M. Conv., *Poenae in iure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI (1054)*. Romae, Officium Libri Catholici, Piazza Ponte S. Angelo 28, Roma 1941. Pag. xv, 146.

De historia iuris poenalis ecclesiastici byzantini iam Hinschius, Rhallis, Kober, alii non pauca scripserunt. Nihilominus auctor noster nova via rem aggressus, ad hoc argumentum obscurum elucidandum utiliter contribuit. Ipsis fontibus usus potius quam libris antecessorum, licet eos non ignoraverit, quae in ss. canonibus, in actis conciliorum et patriarcharum, in litteris Summorum Pontificum, in scriptis commentatorum de iure poenali priore ecclesiae byzantinae tempore continentur, diligenter colligit, apte ordinat, concinne exponit. In prima parte de notionibus generalibus poenarum agit, in secunda parte de singulis poenis in specie, praesertim de depositione et excommunicatione; in tertia parte de delictis contra fidem et contra auctoritatem personasque ecclesiasticas. Quaestiones disputatae maioris gravitatis breviter exponuntur, sano cum iudicio discutiuntur. Non absolutam sane immensae materiae tractationem dare voluit — de origine, historica evolutione principiorum poenarumque, de monitionibus, de poenis latae sententiae, de principio: « nulla poena sine lege » multa alia sine dubio disputari possunt —, sed bonum totius argumenti conspectum nobis praebet, qui ulterioribus investigationibus certe magnae utilitati erit.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Sac. Dr. Joannes BOBAK, *De caelibatu ecclesiastico deque impedimento Ordinis Sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos*, Romae, Officium Libri Catholici, 1941. Pag. 165.

Haec dissertatio partes comprehendit tres. In prima agitur de caelibatu clericorum prout in Oriente usque ad concilium Trullanum viguit; in altera parte auctor exponit caelibatus apud Ruthenos historiam, in tertia denique parte matrimonium discutit sacerdotis orientalis post ordinationem sacram contractum utrum validum habendum sit an invalidum.

Totum opus praestat solida doctrina, clara expositione, maturo iudicio. Auctor cum magna diligentia fontes et scriptores pervestigavit. In quaestionibus controversis quoque sobrie, perspicaciter, cum laudanda moderatione sententiam suam proponit. Non omnia sane mihi probantur, praesertim quae de validitate matrimonii sacerdotis orientalis post sacram ordinationem initi scribit. Hanc quaestionem me alio loco tractare posse spero. Noto hoc loco tantum, si negat verbis Cod. Iust. I, 3, 44 clare nullitatem matrimonii enuntiari, fugere eum quod secundum eundem Cod., I, 14, 5, 1 omnis lex prohibens simul effectum irritantem habet, licet hic verbis expresse non declaretur. Neque bene intelligere possum qua ratione affirmetur Benedictum XIV matrimonium sacerdotis orientalis post ordinationem contractum validum habuisse, (p. 151) si, ut auctor ipse citat, declaravit multos

scriptores contrarium tenuisse « saniori consilio utpote tenentes sententiam maioribus suffragiis suffultam et menti Congregationum Urbis consentaneam ». Quae contra afferuntur eo explicantur quod rem practice dubiam iudicavit.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Preot Dr. Teodor BODOGAE, *Ajutoarele româneşti la mănastirile din Sfântul Munte Athos.* Sibiu, Tipografia Arhidiecezana 1941. LII, 353 S.

Eine sehr erfreuliche Arbeit legt uns hier der gelehrte Professor der orthodoxen theologischen Akademie « Andreiana » vor. Gleich die Vorrede empfiehlt sich durch die ernsthafte und methodisch richtige Art, mit der der Verfasser Ziel und Anlage seiner Arbeit bestimmt. In dieser selbst beleuchtet er mit vorzüglicher Kenntnis des ganzen Schrifttums eine tatsächlich bisher kaum behandelte Seite der Geschichte des heiligen Berges; ich kenne wenigstens kein Werk, das sich in gleich systematischer Weise mit den den Mönchen gemachten Zuwendungen und Gaben beschäftigte. Das Ergebnis lässt sich in ein Wort Porphyrij Uspenskijs zusammenfassen: « Kein anderes orthodoxes Volk hat dem Athos soviel Wohltaten gespendet wie die Rumänen ». In unserer Untersuchung finden wir, eingespannt in den Rahmen der Geschichte der einzelnen Klöster, die genauen Angaben für das, was während eines Halbjahrtausends Fürsten, Metropoliten, Bischöfe, Laien und Mönche durch Errichtung und Wiederherstellung von Kirchen und Kapellen, Ausmalung und Ausschmückung der Klöster, Schenkungen in Geld oder liegenden Gütern, Gaben von Handschriften wie von Gold- und Silbergeräten usw. für die Mönche des hl. Berges getan haben. Dass die Aufzählung der Gaben nicht erschöpfend sein kann, ist bei dem ungeheuern Material selbstverständlich. Gern hätte man am Schlusse für die Gesamtgeschichte des hl. Berges eine ausführlichere Zusammenfassung und Auswertung des Gebotenen gesehen. Aber wir wollen nicht unbescheiden sein und dem Verfasser für das reiche Material, das er uns in mühevoller Arbeit zusammengeführt hat, herzlich dankbar sein.

EMIL HERMAN S. I.

F. HAASE, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen,* Breslau 1939, p. 428

Der Professor der Breslauer katholischen theol. Fakultät, Dr. Felix Haase hat schon im Jahre 1921 ein bedeutsames Werk veröffentlicht unter dem Titel: *Die religiöse Psyche des russischen Volkes.* Eine ähnliche, nur in vieler Hinsicht bedeutend erweiterte Studie legt er uns jetzt vor unter dem Titel: *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen.*

Unter Ostslawen versteht der Verfasser ausschliesslich die Russen und vor allem die Grossrussen. Dieser Begriff wird allerdings von andern viel weiter gefasst, sodass auch die Weiss-Russen, die Rot-Russen Galiziens und die heutigen Ukrainer darunter fallen. Diese weitere Fassung scheint mir persönlich auch eher den Tatsachen zu entsprechen.

Das ganze Buch ist auf der typisch russischen Erscheinung der Dvoevjerje, des Doppelglaubens aufgebaut, d. h. auf der gleichzeitigen religiösen Verehrung der alten heidnischen Stammesgottheiten und des Dreieinigen Gottes, der sich der ganzen Menschheit im Christentum geoffenbart hat. Der Begriff dieser Dvoevjerje wird dabei so weit gefasst, dass er nicht nur den gleichzeitigen kultischen Dienst am Heidentum und am Christentum in sich begreift, sondern auch das oft ganz unbewusste Fortleben früheren Brauchtums und früherer Anschauungen in der neuen Religion in sich schliesst. Dabei geht der Verfasser, wie dies heute der Brauch ist, vom Heidentum aus und untersucht dessen Weiterleben in oder neben dem Christentum.

Ein solcher Ausgangspunkt der Darstellung birgt einen doppelten Gefahrenherd in sich. Erstens nämlich wird dabei leicht das Christentum, nach Art mancher Religionsgeschichtler, genau wie irgend ein anderes religiöses System betrachtet und unter dieselben eingereiht, um dann auf sein Verhältnis zu einem oder mehreren derselben hin untersucht zu werden. Soweit aber kann in der « Objektivität » kein wahrhaft christlicher Forscher gehen. Die zweite Gefahr ist die, dass jede, nicht rein aus der göttlichen Offenbarung entspringende Aeusserung des religiösen Lebens als « Ueberbleibsel des Heidentums » angesehen wird. Das Christentum kann aber das vorliegende Substrat, eben das zu bekehrende Volk mit all seinen Eigentümlichkeiten, nicht ausser acht lassen, noch viel weniger es zerstören, sondern muss es mit allen diesen auf die Höhe der neuen Religion umbildend erheben.

Zur Stoffsammlung und Stoffauswahl des vorliegenden Buches ist zu sagen, dass jede derartige Darstellung sich gegebenermassen auf vielen, oft sehr disparaten Angaben aufbauen muss, die aus räumlich und zeitlich weit auseinanderliegenden Orten und Quellen hergeholt sind. Dadurch erwächst aber, wie häufig, so auch hier auf wenigen gedruckten Seiten ein Gesamtbild, welches in der geographischen und demographischen Wirklichkeit gar nicht so eindeutig aussieht. Als besonderen und äusserst hoch einzuschätzenden Beitrag zur Stoffauffindung ist die reiche Ausnützung der kirchlichen Quellen, der frühen Predigtwerke, der Bussbücher und der « Fragen mit den entsprechenden Antworten » der Bischöfe zu erwähnen, welche der Verfasser seinen Lesern darbietet. Dies stellt sicherlich einen besonderen Zug seines Werkes dar. Er hat dabei jedoch keineswegs die übrige, manchmal sehr schwer zugängliche Literatur übergangen. Aus diesem Grunde wird Haases Buch, mit den gemachten Einschränkungen, für alle, welche sich mit dem russischen « Doppelglauben » beschäftigen, für lange Zeit unentbehrlich sein.

Der Verfasser behandelt darin in 36 Abschnitten der Reihe nach alle verschiedenen Erscheinungen des alten heidnischen Kultes der « Ostslawen », von den grossen Göttern angefangen bis zu den Waldgeistern und ebenso alle Erscheinungen des täglichen Arbeits- und Familienlebens von der Geburt bis zum Tode. Als soziologisches Ergebnis dieser vielen Einzeluntersuchungen zeigt sich, dass sie alle ein Ackerbauvolk voraussetzen. Darum wirkt die heute vor sich gehende Industrialisierung Russlands auch in dieser Hinsicht wie ein gewaltsamer Umbruch. Als religionsgeschichtlicher Schlusseindruck bleibt aber ein Fehlurteil: es sieht nämlich so aus, als ob überall und in allem das Heidentum im « ostslawischen » Volke noch lebendig wäre. Aehnliche Untersuchungen könnte man aber auch in uns räumlich näherliegenden, rein katholischen Ländern, z. B. in Oberbayern machen; und sie sind schon gemacht worden. Es würde auch dort scheinen, als ob überall im Volk das alte Heidentum noch lebendig sei; und dies ist in Oberbayern ebenso falsch wie in Russland.

A. M. AMMANN S. I.

KYRIOS, *Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas,* Hrsgb. v. Hans Koch, Königsberg-Berlin, V (1940), H. 3/4.

Wie immer enthält auch die letzte, bisher vorliegende Nummer des « Kyrios » sehr wertvolle Beiträge. M. Tarchnišvili berichtet im ersten Artikel auf 17 Seiten über die « Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens ». Es ist nicht leicht, über diesen Gegenstand zusammenhängende Auskunft zu bekommen, und darum ist man dem Verfasser für seine Darlegungen dankbar. Doch wäre es vielleicht nützlich gewesen, einige Worte auch über das Verhältnis der georgischen Kirche zu Rom zu sagen. Es kämen dafür u. a. die Urkunden des Klosters Iviron auf dem Athos (vgl. R. IWANITSKY-INGILO, *Lose Blätter aus der Geschichte der georgischen Kirche,* in: BERG: *Ex Oriente,* p. 141) in Betracht. Wie alle übrigen Aufsätze des russischen Gelehrten I. Smolitsch, so ist auch der hier vorliegende Artikel über: « Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität » sehr anregend zu lesen. Er betont, wie dies der Wirklichkeit entspricht, stark den liturgischen Charakter der innerrussischen, theologischen Lehre. Bis an das Ende des XVII. Jahrhunderts kann man ja nicht von einer russischen, dogmatischen Wissenschaft im abendländischen Sinne reden.

Wenn Smolitsch auf S. 197 sagt, die Gottesmutter werde, entsprechend der orthodoxen Vorstellungswelt, mit Ausnahme von einigen wenigen historischen Darstellungen ihres eigenen Lebens immer als « Mutter » mit dem Kinde zusammen dargestellt, so trifft dies, so allgemein gesprochen, nicht zu. In Konstantinopel befand sich im Kloster τῶν Χαλκοπρατείων, woselbst der « Gürtel » der Madonna aufbewahrt wurde, ein oft wiederholtes Bild Mariens, welches dieselbe allein, ohne das Kind, in der Haltung der Fürbitterin mit

einem Gebet in der Hand darstellte. Dieselbe Darstellung findet sich, wie aus dem Buche von N. P. LICHAČEV, *Istoričeskoe značenie italo-grečeskoj ikonopisi, izobraženije Bogomateri....* S.-Peterburg 1911, hervorgeht auch häufig auf Münzen. Auch das in Russland überaus häufig wiederholte Bild « Mariä Schutz », welches der Verfasser auf S. 205 so schön schildert, zeigt sie ohne ihren Sohn. Was Smolitsch auf S. 201 im Anschluss an E. N. Trubeckoj über die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei sagt, scheint mir mehr dem Gedankengut der heutigen gebildeten Erneuerer der Ikonenmalerei und dem religiösen Geist der Epoche Pobiedonoscevs als den wirklich altrussischen und altgläubigen Anschauungen zu entsprechen. Ich glaube, man sollte sich in dieser Hinsicht, mehr als dies bisher manchmal geschehen ist, an die dürre Wirklichkeit der nicht allzu zahlreichen Quellen halten. Zu der Anmerkung 7 auf S. 199, welche besagt, dass die Ostkirche — der Verfasser meint hierbei wohl auch die russische Kirche — die unbefleckte Empfängnis im Sinne der lateinischen Kirche nicht feiere, ist zu bemerken, dass diese Lehre im XVII. Jahrhundert sowohl in Kiew wie in Moskau zwar nicht ausdrücklich in der Liturgie, wohl aber in den Predigtwerken verbreitet und anerkannt war. Erst unter griechischem Einflusse wurde sie in Moskau gegen Ende des Jahrhunderts verworfen. Man kann also nicht so einfachhin, wie der Verfasser dies tut, von einer Verwerfung dieser Lehre der Gesamtkirche durch die « Orthodoxie » reden. Die Darlegungen über die in den geistlichen Volksliedern enthaltenen Variationen der amtlichen kirchlichen Frömmigkeit entbehren nicht des religionsgeschichtlichen Interesses; doch, meine ich, sollte man nicht allzu leicht in den Aeusserungen der Volksfrömmigkeit verkleidetes Heidentum sehen.

Der Artikel von R. Stupperich: « Zur Heiratspolitik des russischen Herrscherhauses im XVIII. Jahrhundert » zeigt, dass auch im ostslawischen Bereich in kirchlicher Hinsicht grosse Wandlungen vor sich gegangen sind. Während im XI. Jahrhundert die Mitglieder der Fürstenfamilien ohne Zögern Heiratsverbindungen mit den abendländischen Familien eingingen, wobei niemals von irgend welchen Religionsklauseln die Rede ist, war im XVIII. Jahrhundert der Riss zwischen Russland und dem Westen so tief geworden, dass die russischen Fürsten stets als Vorbedingung einer Heirat den Uebertritt der betr. Prinzessin zur Orthodoxie verlangten. Dem fügten sich die meisten derselben ohne grössere Schwierigkeiten, ohne zu bedenken, dass der dogmatische Abgrund zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus nicht weniger tief war, als jener, der sie — nach ihrer Ansicht — vom Katholizismus trennte. Die lange und eingehende Abhandlung von Walter Engels « Tübingen und Byzanz » ist, äusserst lehrreich und gänzlich neu auf deutschen, handschriftlichen Quellen aufgebaut. Sie verdiente mit manchen anderen in der letzten Zeit im Kyrios und anderswo erschienenen Studien in einem Sammelbande etwa unter dem Titel: « Der frühe Protestantismus und Byzanz » veröffentlicht zu werden. So käme ein wertvolles Gegenstück zustande zu den Veröffentlichungen von G. Hofmann in den *Orientalia Christiana*: « Griechische Patriarchen und römische Päpste ». Von bleibendem dokumentarischem Werte sind auch die: « Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland », die W. Haugg zusammengestellt hat.

A. M. AMMANN S. I.

Islamica et coptica.

Mollā Luṭfī'l Maqtūl, *La Duplication de l'Autel (Platon et le problème de Délos).* Texte arabe publié par Şerefettin Yaltkaya. Traduction française et introduction par Abdulhak Adnan et Henry Corbin. Études orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul. Vol. VI. E. de Boccard. Paris 1940. Pp. 61 + ٢٣.

La Duplication de l'Autel offre particolare interesse, forse più ancora che per il contenuto dell'opuscolo, per i problemi da esso sollevati, problemi dell'influsso della scienza bizantina presso Luṭfī e suoi contemporanei, così come degli scambi precedenti tra Persia e Bizanzio. L'opuscolo è contenuto, in mezzo ad una cinquantina di trattati, nel cod. Univ. Istanbul AY. 1458 (fol. 122ᵇ-125ᵇ). L'edizione e traduzione del testo è accompagnata d'una introduzione sull'autore, argomento, posizione del problema in esso trattato e tradizione letteraria. La biografia di L. M. (*GAL* II 235, *Suppl.* II 330) viene completata coi dati contenuti nella monografia del Prof. Şerefettin (*Luṭfī Mollā,* Istanbul 1938). Nato a Tokat, Asia Minore, nella prima metà del sec. XV, discepolo del noto scienziato Sinān Paśā, nominato bibliotecario di Maometto II, poi professore d'una delle celebri scuole di Bajazetto II, suo spirito liberale con spunti d'ironia gli attira l'odio di suoi colleghi, che riescono a farlo decapitare (1494/900). Indi il sopranome di « *maqtūl* », « assassinato ».

Luṭfī Maqtūl è l'autore di più d'una dozzina d'opere e comenti di carattere filosofico o mistico. Una di esse, piuttosto enciclopedica, porta il titolo *al-maṭālib al-ilāhīya fī mauḍūʿāt al-ʿulūm.* Fra i comenti si distingue quello di Iǵī. L'opuscolo di cui ci occupiamo tratta un problema celebre negli annali della matematica. Essendo scoppiata la peste nell'isola di Delos, gli abitanti consultano l'oracolo, il quale impone loro il compito di « radoppiare » l'altare di forma cubica, che vi era nel tempio. Falliti i tentativi d'architetti e geometri, vien ricorso a Platone, il quale vede la soluzione in due « medie proporzionali », insinua che la peste è un castigo per l'abbandono in cui erano cadute le matematiche e consiglia di deporre nell'altare un quadrato magico 100 × 100. Questa la sostanza. Alcuni particolari vengono mutati da L. d'accordo con la tradizione araba: non si tratta del tempio di Delos, ma d'un tempio costruito da Davide, con un organo per giunta; Platone è incaricato d'interpretare non un oracolo d'Apollo, ma bensì d'un Profeta d'Israele. Il fondo dell'argomento, rimasto intatto, fa pensare a due cose: un problema tecnico da sciogliere, un insegnamento spirituale da ricavare.

L'opuscolo comincia con la definizione di diversi termini, quadrato, cubo, proporzioni... Per « radoppiamento del cubo » viene inteso il « cubo del doppio ». Evidentemente non vi si pensa alla so-

luzione ovvia per noi di estrarre la radice cubica d'un volume doppio del cubo primitivo, ma si ricorre alle medie proporzionali, soluzione anche essa giusta, se si tratta del doppio del cubo, ma che, attesa l'idea che L. si è formata del « radoppiamento », soltanto si avvera *per accidens,* dal fatto che vengono presi tre termini uguali, cioè le tre dimensioni radoppiate del cubo primitivo, onde la proporzione: 2a : 2a : : 2a : 2a : : 2a : 2a, invece di a : x : : x : y : : y : 2a, che avrebbe dato la soluzione giusta.

Oltre all'impostazione e soluzione del problema vengono trattate una serie di questioni, ma ciò che interessa di più è il passaggio del problema matematico alla terapeutica spirituale. A questa giunge l'autore per mezzo della scienza dei *quadrati magici,* fondata sul potere magico d'un quadrato 100 × 100, il quale del resto sarebbe in connessione col raddoppiamento del cubo e darebbe luogo alla proporzione continua 10 : 100 : : 100 : 1000 : : 1000 : 10000. La scienza dei quadrati magici risalirebbe fino a Adamo. La peste sarebbe insorta per l'abbadono di questa scienza e di quella delle matematiche. Nel ritorno ad esse si troverebbe il rimedio. Oltre a ciò ivi si scontra un profondo senso spirituale, dato il rapporto esistente fra l'Uno, i 10 gradi dell'Essere, il numero 100 e i 99 nomi di Dio.

All'edizione dell'opuscolo il Prof. Ṣerefettin ha premesso il testo di Qazwīnī, *Āṯār al-bilād,* ed. Wüstenfeld, p. 45, per dimostrare che il problema era stato conosciuto dagli arabi, ciò che avrebbe messo in dubbio p. e. Lippert.

Come osservano gli editori, è un peccato che L. non abbia insistito più esplicitamente sul suo pensiero filosofico circa l'origine degli esseri: « Il quadrato rappresenta la visione cosmica completa. Ogni essere ivi è presente con tutte le relazioni che lo moltiplicano; ogni relazione che lo definisce è una moltiplicazione d'esso stesso per l'Altro ».

La ricerca, data la difficoltà presente di accedere a molte fonti, forzatamente ha dovuto restare incompleta. Ciò non ostante, le indagini parziali, sì sul problema stesso che sulla scienza dei quadrati magici, condotte in varie direzioni, partendo per la tradizione greca dagli articoli *Aritmetica* e *Geometria* dell'Encycl. Pauly-Wissowa e per quella araba dal testimonio di Qazwīnī, sono suggestive e segnano la via da seguire per arrivare ad ulteriori chiarimenti.

S. LATOR S. I.

Ernst DIEZ, *Glaube und Welt des Islam.* W. Spemann Verlag, Stuttgart 1941. 197 Seiten mit 8 Bildtafeln. In Leinen gebunden RM 4.80.

Un bel volumetto, corredato con tavole e vignette originali, una scelta bibliografia, quadri sinottici, utile indice alfabetico. In esso il noto studioso dell'arte islamica presenta un cospetto dell'Islam attissimo a dare un buon orientamento sulla sua essenza, origine, dottrina,

concetto del mondo, sviluppo della sua organizzazione statale, ascetica e mistica, diritto, letteratura e scienze, arte, credenze ed usi popolari, sviluppi moderni. In poche pagine il Diez offre una abbondantissima copia di notizie, attinte alle migliori pubblicazioni moderne e, anzichè accumulate farraginosamente, disposte in un insieme chiaro e attraente, una serie di trattenimenti che presentano l'Islam in tutta la sua vitalità e in suo sviluppo storico. Così persino diventa amena la esposizione del Corano. La letteratura viene illustrata con numerose pagine di poesia araba e persiana.

Come era da aspettarsi, il capitolo sull'arte, ultimo del libro, è quello elaborato con più cura e conoscenza dell'argomento. Negli altri l'autore è riuscito a scegliere e coordinare quel che vi era di meglio nelle opere degli specialisti. Sull'arte egli parla con indiscutibile maestria, descrive i diversi tipi di moschee e palazzi, disegna delle piante e finisce con un suggestivo « excursus » sul rapporto fra l'arte e l'ideologia islamiche.

Curiosa la trasformazione dell'era cristiana in una certa *Zeitenwende*: « nach der Zeitenwende » invece di « n. Ch. » — Dire che il Califfo è un « geistiges und weltliches Oberhaupt » (p. 82) è poco esatto. Del tutto inesatto poi è che la vita dell'ultimo predecessore di Maometto, « des Stifters der christlichen Religion, verläuft ja schon durchaus auf legendärer Basis » (p. 27).

Scartate queste e alcune altre simili affermazioni, l'idea che il manuale del Diez dà dell'Islam è giusta e può servire in larga misura ad ampliare la cultura dei non iniziati.

S. LATOR S. I.

H. H. DINGEMANS, *Alghazali's Boek de Liefde*, S. C. Van Doesburgh, Leiden 1938. 163 pp.

In due parti si divide la dissertazione del Dingemans sul trattato trentaseesimo del *Iḥyā'*, il *Libro dell'amore* [di Dio] ecc., cioè la traduzione del testo algazzaliano e uno studio dello stesso. La prima parte, la migliore del trattato di G., viene tradotta integralmente, se si escludono i *ḥadīṯs*. Dei passi abbreviati viene dato il sunto fra parentesi. La traduzione è accurata e precisa. Alcune sviste, senza conseguenze per la riproduzione della dottrina di G., sono già state notate dal WEHR (*OLZ* 44 [1941] 21-23). Aggiungiamo che a pag. 134 lin. 17 va tradotto « ognuno pretende amare [Dio] » (*iʿlam anna l-maḥabbata yaddaʿīhā kullu aḥadin*) (1) invece di « ... dat een elk tot de liefde gehouden is » (Cfr. ASÍN, *Espiritualidad*, II, 517).

Lo studio premessovi dall'autore consiste in un capitolo d'Introduzione e due sul concetto dell'amore di Dio nell'Islam (Corano, comenti, Teologi) e particolarmente presso Gazzālī. L'introduzione contiene un ragguaglio bibliografico e critico degli autori che si sono

(1) *Iḥyā', Kitāb al-maḥabba, al-qaul fī ʿalāmāt maḥabbat al-ʿabd li-llāh taʿālā*, Cairo 1334/1916, IV 282, lin. 30 ss.

occupati di G., specie del suo trattato sull'amore di Dio, e un cenno al metodo seguito in questo studio, il quale è doppio: diretto ossia analisi della dottrina algazzaliana e confronto di essa con quella di teologi e mistici, moderati ed estremisti, poi indiretto, in quanto vengono esaminati ed *interpretati* alcuni dati sparsi nello stesso libro. La conclusione ne è che la dottrina di G. ha un netto carattere di compromesso o equilibrio, ciò che era già stato rilevato principalmente dal Goldziher e dall'Asín. Giustamente però osserva il D. che l'opinione intima personale di G. non è da cercarsi in questo trattato, ma bensì in altri suoi scritti esoterici.

La trascrizione dei termini arabi offre delle singolarità (cfr. anNachsjabī invece di anNaḫšabī) poco atte ad agevolarne la lettura.

S. LATOR S. I.

Miguel ASÍN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* vol. IV, *Crestomatía algazeliana.* Escuelas de Estudios Arabes, Madrid-Granada, 1941. 395 pp. 30 pesetas.

Con questo volume chiude l'Asín il ciclo di suoi studi algazzaliani. Nessuno meglio di lui sarebbe stato in grado di compilare una simile raccolta. Infatti pochi saranno gli orientalisti, se ve ne sono, che si siano sovvarcati all'impresa di leggere, rileggere e analizzare tutta l'opera letteraria conosciuta di Gazzālī. Come appendice alla *Espiritualidad* l'Asín ha scelto 20 opere ed opuscoli, dei quali egli offre analisi ed estratti, che giovano ad illustrare la biografia, bibliografia e mentalità di Gazzālī, già esposte nel vol. I, 1934, 20-55. Altri opuscoli di G. erano stati tradotti o analizzati dallo stesso Asín in opere precedenti. In questa raccolta ogni opuscolo è preceduto d'una sobria descrizione, alle volte con particolari di singolare interesse. Per esempio a p. 82 viene riordinata la paginazione dell'*Imlā'*, imbrogliatissima e incorrettissima nell'edizione del Cairo, 1311/1893. I numerosi errori di stampa l'Asín è riuscito a emendarli con l'aiuto di molti frammenti dello stesso opuscolo contenuti a margine dell'*Itḥāf,* vol. IX. Per la interpretazione della parte non riprodotta nell'*Itḥāf,* una specie di glossario tecnico sufico, l'Asín si è giovato del *Futūḥāt* di Ibn ʿArabī, riproducente, con un comento, gli stessi termini e definizioni di Gazzālī.

In ultimo luogo aggiunge l'Asín la descrizione di sei opuscoli apocrifi o di dubbia autenticità, fra i quali la *Risāla ladunnīya,* la quale — benchè tradotta ancora recentemente da Margaret SMITH (*JRAS* 1938, 177-200, 353-374) — offre secondo l'Asín poche garanzie d'autenticità, dal fatto che coincide letteralmente con gran parte della *Risālah fi n-nafs war-rūḥ* di Ibn ʿArabī.

S. LATOR S. I.

Goffredo QUADRI, *La filosofia araba nel suo fiore,* «La Nuova Italia», Firenze 1939. In-8°, vol. I, pp. 279, vol. II, pp. 203. L. 90.

Il Quadri, pur non essendo arabista, ha tentato con un enorme sforzo di lettura di rendersi padrone di quanto in lingue europee è stato scritto sull'argomento e il suo sforzo non è stato inutile. Nei due volumi consacrati alle principali figure della filosofia araba, Alkindī, Alfārābī, Avicenna, Algazzālī, Avempace, Ibn Ṭufail, Averroè (di cui tratta tutto il secondo volume), l'autore non pretende battere nuove strade. Egli ha assimilato una copiosissima letteratura e ne ha cavato il midollo esponendolo poi in uno stile chiaro e facile — un poco diffuso alle volte — in quanto glie lo permetteva l'arduità della materia.

La bibliografia ha delle lacune scusabili in chi non è uno studioso specializzato. Assolutamente da evitare invece era la notevole incorrezione delle trascrizioni dall'arabo. Probabilmente l'autore non era in grado d'evitarla, ma allora avrebbe dovuto astenersi dal citare parole o testi in arabo. Vi sono anche frequenti sbagli tipografici, specialmente molesti quando si tratta di citazioni rese inverificabili. Un esempio fra moltissimi: a pag. 193 viene citata la p. 434 di ASÍN, *El justo medio en la creencia,* che è una pagina in bianco, e *Maqsad,* pp. 99-101, senza che sappiamo a che edizione si riferisca il Quadri, lo stesso come nelle citazioni del *Iḥyā',* di cui non viene indicata l'edizione. Ma in questo caso il rimedio è facile, giacchè esse sono state tolte dall'Asín.

Non ostante queste deficienze di tecnica, i volumi del Quadri gioveranno a chiunque non potendo attingere alle fonti stesse desideri una certa iniziazione nella filosofia araba.

S. LATOR S. I.

Michel KHOUZAM, Professeur au Grand Séminaire de Tahta, *L'Illumination des intelligences dans la science des fondements.* Synthèse de l'enseignement de la théologie copte-arabe sur la revelation chrétienne aux XIII et XIV siècles d'après les écrits d'Abu'l-Khair ibn Tayyib et Abu'l-Barakat ibn Kabar. Rome, Tip. Poliglotta «Cuore di Maria», 1941. In 8°, x-212 pp.

Huius operis praefationem exaravit Em.mus Card. Eugenius Tisserant, qui Patri Michaeli Khouzam auctor fuit ut hoc aggrederetur argumentum, eius laboribus paterne moderatus est, quin et editionem ipse per se curavit. Id porro non solum testatur benevolentiam Em.mi Cardinalis erga auctorem, Ecclesiae copticae sacerdotem, verum etiam valde commendat momentum huius dissertationis.

Exorditur Kh. a compendiosa historica investigatione circa evolutionem Ecclesiae Copticae ad litteras theologicas quod spectat usque ad tempus quo floruerunt Abu'l-Khair et Abu'l-Barakat, quorum opera scripta et vitam breviter illustrat (p. 5-40). Tum exponit doctrinam ab ipsis traditam de christiana Revelatione (p. 41-84) et de dogmatibus, quae ad duo capita redigit, nimirum, de Deo in se ipso

(p. 85-110) et de Deo relate ad creaturas (p. 111-190). His accedunt duae appendices de opere Redemptionis (p. 199-212).

Ut fert titulus, Kh. doctrinam theologicam coptorum haurit praesertim ex libro Abu'l-Barakat *Lampas tenebrarum,* magna ex parte iam edito, et ex inedito opere Abu'l-Khair *Illuminatio mentium,* cui ipse primus operam navavit. Ceterum, desideratur huius operis plena descriptio, praesertim cum Kh. in sua expositione ordinem auctoris non retineat, sed ex diversis capitibus materiam congerat; tradit sane quaedam (p. 21 s.) de indole generali tractatus, sed puto id non facere satis. Huius operis Kh. plures novit codices manuscriptos quos accurate describit (p. 23-28); ex his vero, reliquis prorsus omissis, unum adhibet codicem Vaticanum arabicum 105, quin nobis explicet cur hunc codicem aliis praeferat. Neque mihi facile probatur ratio agendi auctoris, qui permixtim et continuo refert locos utriusque auctoris (Abu'l-Khair et Abu'l-Barakat) ad declarandas theologicas coptorum opiniones. Satius nisi fallor fuisset unum Abu'l-Khair declarare; quodsi con aliis auctoribus conferendus esset, fortasse magis quam Abu'l-Barakat, consulendus esset Abu Ishaq al-Assal, quocum Abu'l-Khair maiorem habet cognationem, ut Kh. ipse fatetur (p. 28). Denique, in expositione doctrinali quasdam lector difficultates experitur, quum in admittendis quibusdam interpretationibus auctoris dissertationis, ex. gr. circa formam sacramenti Eucharistiae (« c'est certainement aux paroles par lesquelles Jésus institua le sacrement que les théologiens coptes attribuent la vertu productrice de la présence réelle », p. 179), tum in recte intellegendis iis quae habentur de duabus in Christo naturis (p. 160 ss.) et de ipso dogmate trinitario (p. 98 ss.): quae difficultates, ex ipsa indole documentorum ortae, minuerentur si Kh. maiorem attentionem praestitisset ad terminologiam suorum auctorum, quin lectorem cogat ad adeundum textum arabicum ad calcem relatum.

Verum haec quae criticum agentes diximus, minime tollunt praestantiam operis. De meo iudicio lectori magnae sane utilitati erit harum paginarum diligens pervolutatio. Plura enim in ipso nova theologica documenta reperiet, et quasdam etiam quaestiones apte dilucidatas. Sic, ut exemplo utar, in argumento, etsi iam noto, de confessione auriculari apud coptos (p. 181-186), quod Kh. denuo agitat contra recens opus Guirguis Philothei Awad (*Liber confessionis secretae* (arabice), Le Caire 1934), et in quaestione de libero arbitrio et concursu divino ad mentem Abu'l-Khair in suo opusculo de hac materia (p. 115-133). Pariter lector non poterit non laudare stilum valde mitem et irenicum, iudiciumque simul aequum et benevolum in perpendendis opinionibus coptorum, etiam in iis quibus a catholica deviant veritate.

M. GORDILLO S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

F. VOLBACH, *Il tesoro della cappella «Sancta Sanctorum»*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo Sacro, Guida IV, Città del Vaticano 1941.

L'Assistente al Museo Paleo-cristiano della Biblioteca Apostolica Vaticana, il dott. F. Volbach, ha pubblicato una quarta Guida per questo museo, come le precedenti anch'essa molto utile per i visitatori del museo, purtroppo chiuso già da due anni al pubblico. Non soltanto pellegrini, che passano e prendono seco un ricordo prezioso, ma anche studiosi, che si occupano delle cose riguardanti la storia della parte più notevole del patrimonio del museo, cioè il tesoro della cappella «Sancta Sanctorum», possono ivi trovare notizie sicure ed in parte nuove. È vero, non è un libro propriamente scientifico, ma è di alta volgarizzazione; perciò, benchè manchi la documentazione scientifica, trasparisce dapertutto la scienza. L'introduzione è breve, ma concisa e basata su studi profondi; si legge facilmente e dà la speranza che l'autore pubblicherà un altro libro, più lungo e di più grandi pretese sullo stesso tema. Le riproduzioni su carta ottima interessano anche gli studiosi delle scienze cristiane orientali per il fatto che rappresentano per lo più oggetti d'arte o stoffe orientali, illustrano bene il testo, ed assieme colle altre 3 guide dànno un materiale pregevole per conoscere quanto si nascoude in questo museo, da qualche tempo nuovamente ordinato. Si deve ringraziare la Direzione della biblioteca per il dono che fa al pubblico di tale pubblicazione.

A. M. A.

NOTTER Antal Emlékkönyv, *Dolgozatok az egyházi Jogból és a vele kapcsolatos jogterületekről* (Festschrift für Anton Notter, Abhandlungen aus dem Gebiete des Kirchenrechts und verwandter Rechtsgebiete. Herausgegeben von Prof. Paul Angyal — Prof. Justin v. Baranyay — Senatsnotar Michael v. Mora). Budapest 1941. XI, 1167 S.

In diesem prächtigen Bande haben sich fast alle ungarischen und eine gute Anzahl ausländischer Kirchenrechtslehrer vereinigt um den bedeutenden Gelehrten zu ehren. Hier ist nicht der Platz auf die vielen wertvollen Beiträge einzugehen, die auch dem des Ungarischen Unkundigen wenigstens in einer lateinischen Zusammenfassung zugänglich gemacht werden. Aus allem ersieht man, auf welcher Höhe heute die Kirchenrechtswissenschaft in Ungarn steht.

E. H.

MÓRA Mihály, *Házassági kereseti jog a köteléki perben az egyházi jog szerint* (Das Klagerecht im kan. Ehenichtigkeitsprozess). Budapest, St.-Stephans-Gesellschaft 1941. XII, 260 S.

Gründliche und ausführliche Untersuchung des bekannten ungarischen Kanonisten. Die Ergebnisse werden in einem lateinischen Ueberblick S. 253-256 zusammengefasst.

E. H.

A. A. MONTI DELLA CORTE, *Lalibelà*. Le chiese ipogee e monolitiche e gli altri monumenti medievali del Lasta. Con una introduzione del Governatore dell'Amara. Roma 1940. Società Italiana Arti Grafiche.

Interessante volume, bellamente illustrato, sulle chiese ipogee de Lalibelà di grande importanza nella storia dell'arte etiopica.

I. O. U.

E. SCHARL, *Recapitulatio mundi*. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Freiburg i. Br. 1941 (= *Freiburger Theologische Studien*) Herder.

I nostri lettori conoscono già la prima parte di questo pregevolissimo lavoro apparso in questa Rivista vol. VI (1940) 376-416. Qui viene pubblicata tutta l'opera, che può essere definita il capolavoro sul pensiero fondamentale della teologia di S. Ireneo.

I. O. U.

W. HILLMANN O. F. M., *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte*. Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei älteren Evangelien. Freiburg i. Br. 1941 Herder

Das Ziel des Buches ist, einen bisher nur wenig beschrittenen Weg zum Verständnis des Sinnes der synoptischen Evangelien aufzuzeigen. Der Verfasser weist nach, dass die Evangelisten, die nicht einfach eine Lebensgeschichte Jesu erzählen, noch auch blosse Sammlungen eines reichen Traditionsgutes darbieten wollen, die einzelnen Traditionsstücke der urchristlichen Ueberlieferung in einer planmässigen und bis ins Einzelne gehenden Gesetzmässigkeit der Komposition anordnen.

J. BLIEMEL, *Agape im Frühchristentum* (Eine ethisch-historische Untersuchung) Roma 1941 [Teildruck einer Doktorarbeit].

Si tratta di una parziale revisione della tesi del Nygren snll'Eros e Agape. L'Antore pubblica qui soltanto il 3 cap. che studia la dottrina dei PP. Apostolici, degli Apologeti e di S. Ireneo. I risultati del lavoro sono quasi sempre in contrasto con quelli del Nygren, che crediamo validamente contraddetti.

I. O. U.

P. HENRY S. J., *Les manuscrits des Ennéades* (= *Études Plotiniennes* II) Paris, Desclée, 1941.

Accurata sintesi di tutto il materiale manoscritto delle Enneadi in vista a una critica edizione dell'opera. Interesserà il lettore, fra l'altro, il frutto dell'indagine intorno a celebri Umanisti del Rinascimento, come il Bessarione e Andrea Darmario.

I. O. U.

* * *

Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum. 3 voll. Roma 1938.

Acacius COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali.* Vol. II. Roma 1941.

Claude ARVISENET, *Vita del Sacerdote* (Heywata kāhen). Tradotta in lingua ge'ez da Abbā Walda-Mikā'ēl Walda-Giyorgis. Città del Vaticano 1940.

Paolo MANNA, *I Fratelli separati e noi.* Considerazioni e testimonianze sulla riunione dei cristiani. Roma 1941.

Roko ROGOŠIĆ, *Priručnik crkvenoga prava s posebnim obzirom na župnike.* Zagreb 1941.

Lorenzo ROCCI S. J., *Vocabolario greco-italiano.* 2ª ed. Città di Castello 1941.

Stefano Costantino GJECOV, *Codice di Lek Dukagjini,* ossia diritto consuetudinario delle Montagne d'Albania. Tradotto dal P. Paolo Dodaj. A cura di P. Giorgio Fishta e G. Schirò. Roma 1941.

Roberto ALMAGIÀ, *Contributi alla storia della conoscenza dell'Etiopia.* Padova 1941.

Camillo CRIVELLI, S. J., *Una « chiesa » protestante di rito orientale* (Estratto da « La Civiltà Cattolica », vol. I, 1942). Roma 1942.

Carlo CONTI ROSSINI, *La Battaglia di Adua.* Napoli 1940.

Imprimi potest: Romae, 18 Maii 1942. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 19 Maii 1942 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

20 maggio 1942-XX

Thèses " orthodoxes " sur les relations entre l'Eglise et l'Etat [1]

C'est devenu un lieu commun de dire que, dans l'ancienne Russie, le chef de l'Eglise était le Tsar. Cette suprématie laïque est présentée tantôt comme un principe, tantôt comme une simple vérité de fait. Pour être juste, il faudrait user de beaucoup de distinctions que le cadre de la présente étude ne nous permet pas de développer. Qu'on nous permette de nous borner à quelques mises au point, en guise d'introduction à l'analyse du statut sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat, présenté au concile de Moscou de 1917.

Le schisme religieux de l'Eglise byzantine, en rejetant le principe d'une autorité religieuse centrale stable en la personne du Souverain Pontife, obscurcit la conscience de l'œcuménicité de l'Eglise et renforça l'influence politique, qui depuis longtemps s'était immiscée dans les affaires ecclésiastiques à Byzance. Bien que, même en Orient, les réactions contre cet empiétement n'aient pas manqué, la papauté avait été jusqu'alors le grand centre de résistance. Rompus les liens avec elle, l'église byzantine dut s'attacher à l'Etat.

Cette conception des relations entre les deux pouvoirs était contenue dans la part d'héritage religieux que les églises filles reçurent de l'église mère au moment même de leur émancipation ou dans la suite, comme ce fut le cas pour la Russie. Toutefois les prétentions toujours plus grandes du

(1) Опредѣленіе Священнаго Собора Православмой Россійской Церкви о правовом положеніи Православной Россійской Церкви. (*Décret du Sacré Concile de l'Eglise Orthodoxe Russe sur l'état juridique de l'Eglise Orthodoxe Russe*) publié dans *Собраніе Опредѣленій и Постановленій*, Moscou, 1918, fasc. II, pp. 6-8.

pouvoir séculier d'une part, et, de l'autre, les résistances des patriarches de Constantinople ou des métropolites et patriarches russes furent plus d'une fois la cause de graves conflits.

Pierre le Grand mit fin aux velléités d'insoumission. Avec lui l'ingérence de l'Etat dans les affaires de l'Eglise se fit plus autoritaire et plus radicale. Depuis ce moment, dit S. Boulgakov, qui met tout sur le compte du protestantisme, « notre conscience religieuse subit un grave détriment; elle s'altéra, prit un caractère difforme, s'attirant le reproche de césaropapisme » ([1]).

On sait le caractère bureaucratique que l'église russe reçut depuis lors. Citons quelques textes à l'appui de notre affirmation.

Le serment des membres du Collège ecclésiastique (Très Saint Synode) est ainsi conçu: « Je confesse, en outre, avec serment, que le juge suprême de ce collège ecclésiastique est le Monarque lui-même de toutes les Russies, notre très gracieux Souverain » ([2]).

Dans les Constitutions de l'Empire on lit: « L'Empereur, comme Souverain chrétien, est le suprême protecteur et gardien des dogmes de la foi dominante, le gardien de l'Orthodoxie et de tout l'ordre sacré de l'Eglise ». Une note explique qu'en conformité de cette idée, l'acte de succession au trône du 5 avril 1797 (17910) appelle l'Empereur: « Tête de l'Eglise » ([3]).

Mais ce titre se retrouve déjà sous la plume de Catherine II. Elle écrit dans une lettre à Voltaire: « Comme chef de l'Eglise Grecque, je ne puis en bonne foi vous laisser dans l'erreur, sans vous reprendre... » ([4]).

([1]) Act. 41, 15. Dans nos références aux *Actes* (du Concile de Moscou de 1917-18) nous indiquerons toujours deux chiffres: le premier se réfère à la session, le second au numéro qu'a le passage cité, dans le protocole. Sauf indication contraire, les Actes qui se rapportent à notre Statut se trouvent dans le livre IV, fasc. 1.

([2]) Tondini C., *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand,* Paris, 1874, p. 10.

([3]) *Recueil des lois fondamentales de l'Empire.* Réd. Savitch G. G., St. Pétersbourg, 1903. P. I, VII. De la Foi, art. 42.

([4]) Correspondance... cité dans Tondini, l. c., p. 86, note.

Bien qu'en fait le titre correspondît assez exactement à la réalité, l'ultra-conservateur que fut Pobiédonostsev, fit cependant mine de le rejeter: « Ce n'est que par suite de l'ignorance générale, écrit-il, et la prédominance dans le gouvernement de la Russie d'éléments allemands, étrangers à la foi russe, que l'on a pu, sous Paul Ier, donner à l'empereur, dans un acte officiel de l'Etat, la qualification de chef de l'Eglise, qualification qui d'ailleurs n'a pas reçu de signification officielle ni de valeur réelle » [1].

Peut-on de bonne foi affirmer cela en face de l'art. 43 de la constitution d'Empire proclamant que: « Dans le gouvernement de l'Eglise, le pouvoir autocratique se sert du moyen du Très Saint Synode dirigeant, établi par lui » [2]?

Que la pratique du gouvernement tsariste était conforme à ces principes, il suffit, pour s'en convaincre, de prendre connaissance des articles publiés en 1905-6, lors de l'annonce d'une réforme dans l'Eglise russe [3].

Bien qu'on ne cachât pas que les relations entre les deux pouvoirs étaient anormaux, la situation resta pratiquement sans changement jusqu'en 1917.

Dans la conviction qu'un gouvernement en Russie devait nécessairement défendre l'église nationale, on s'attendait à ce que, avec le renversement du régime tsariste, un âge d'or commençât pour l'Eglise: illusion qui allait tomber bien vite devant les faits. Le Gouvernement provisoire se montrait plus qu'indifférent, il était sans religion et tendait décidément vers la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Néanmoins, il n'entendait pas abandonner pour autant toute influence sur un organisme aussi puissant que l'Eglise Orthodoxe russe. Ainsi le Procureur Général, V. Lwow, avait manifesté des intentions de domination qui excitèrent les légitimes susceptibilités des membres du concile.

C'est donc dans des circonstances peu encourageantes que commencèrent les débats sur les relations entre l'Eglise

(1) Cité dans MALVY A., *La Réforme de l'Eglise Russe*, Etudes, 1906 (t. 107) p. 181 ; PREOBRAJENSKIJ, *Церковная Реформа*, St. Pétersbourg, 1905, pp. 484 ss.

(2) *Recueil des lois fondamentales*, l. c., art. 43.

(3) Cf. le recueil de PREOBRAJENSKIJ.

et l'Etat en Russie, le 13/26-XI-1917. Se sentant libre de l'entrave du pouvoir tsariste, le concile composa un statut où il exprimait ses espoirs: il proposait des thèses inspirées par les principes, qui à son jugement formaient la base du droit public ecclésiastique, et dont l'Etat aurait à tenir compte dans l'élaboration de sa nouvelle constitution. Mais à côté de cet idéalisme, on devine dans les dispositions du concile de douloureux retours sur la réalité. Que pouvait-on décider, alors que la bonne volonté du gouvernement était très hypothétique? Et même si le gouvernement alors au pouvoir était renversé, pouvait-on encore en attendre un autre qui entrerait pleinement dans les vues de l'Eglise? C'est cependant dans cette dernière supposition — non sans quelques réserves imposées par le triomphe des idées libérales dans l'Eglise et dans l'Etat — qu'a été composé le présent statut, dont nous proposons de donner ici une brève analyse.

Le préambule.

Notre statut est précédé d'une déclaration de principe, concernant les relations entre l'Eglise et l'Etat. Elle ne se trouve pas parmi les décrets et n'appartenait pas même au projet primitif. Composée par le professeur Serge Boulgakov, elle n'obtint pas, comme le statut, l'approbation de la section (1). Ce n'est qu'en dernier lieu qu'elle fut mise au vote. Le président la jugeait « sans importance substantielle pour un projet de loi » (2).

Nous ne connaissons ni la discussion, ni même le texte définitif de cette déclaration, laquelle fut acceptée par l'assemblée pour cette raison, proposée par le prince E. Troubetskoj que, si jamais l'union entre l'Eglise et l'Etat était rompue par la force, et qu'ainsi les articles eux-mêmes perdaient leur valeur, cette déclaration resterait comme un enseignement autorisé sur les relations entre les deux pouvoirs (3).

(1) Cette section était chargée d'élaborer un projet sur la position juridique de l'Eglise dans l'Etat.

(2) Act. 44, 35

(3) Act. 44, 36.

Il suffira de résumer brièvement celle-ci dans ses parties les plus importantes.

Rien, affirme-t-elle, n'est soustrait à l'influence de l'Eglise; elle dirige la conscience humaine dans toute son activité, dans sa vie tant publique que privée. Aussi l'Eglise a-t-elle sa place dans l'Etat, dont l'activité doit être pénétrée par les principes de la religion. C'est à la lumière de ce principe qu'il faut expliquer le rôle historique de l'Eglise dans ses rapports avec l'Etat. Constantin le Grand fut le premier à reconnaître l'autorité de l'Eglise; celle-ci à son tour prit sur elle la tâche d'inspirer l'Etat: entente qui fut maintenue dans l'empire byzantin, et de là transmise à la Russie.

Le rôle de l'empereur lui-même importe peu en cela. L'essentiel est que l'autorité civile, quelle que soit sa forme politique, applique les principes chrétiens. C'est pourquoi l'Eglise n'a aucune difficulté à reconnaître, dans le moment présent, le nouveau gouvernement, pourvu qu'il se montre chrétien. Du reste, si ce gouvernement veut rester dans la ligne de la tradition spirituelle et historique de la nation, il doit sauvegarder l'influence et la primauté de l'Orthodoxie ([1]).

Dans son rapport d'introduction aux débats sur les thèses, Boulgakov illustre quelque peu les idées exprimées dans le préambule. Certaines conceptions ne manquent pas d'intérêt. Voici, p. ex., comment il présente la première reconnaissance de l'Eglise par l'Etat. Nous résumons.

Jadis, au temps des persécutions, les premiers chrétiens, ne pouvant sacrifier à César, et, en outre, croyant proche la fin du monde, s'abstinrent de participer à la vie publique de l'Etat. Avec le triomphe de la Croix, on abandonna cette attitude. Constantin le Grand inaugura la nouvelle ère. Aussi, si la Liturgie l'appelle « isapostolos », ne c'est pas parce qu'il gouverna l'Eglise du dehors, — c'est là un don suspect de Constantin, — mais parce qu'il conçut la fonction de l'Etat comme un service envers l'Eglise. Depuis lors, il n'est plus question de séparation entre les deux pouvoirs, mais il s'agit de voir comment l'Etat accomplit sa nouvelle tâche ([2]).

([1]) Act. 41, 15.
([2]) Act. l. c.

Et à propos du césaropapisme en Russie il écrit: Le césaropapisme fit son apparition avec Pierre le Grand, comme une application du principe protestant « cuius regio, eius religio », qui fait de l'Eglise un organe de l'Etat. Notre conception fondamentale sur les relations entre l'Eglise et l'Etat ne contient aucun césaropapisme, mais depuis Pierre le Grand, à la place de notre conscienee œcuménique, s'introduisirent la soumission au pouvoir laïque et le provincialisme synodal. Au reste en soi le césaropapisme n'exige aucunement un Etat avec empereur. Actuellement il se présente sous une autre forme: le SR-papisme, le bolchéviko-papisme. Enfin, la prétention du Gouvernement provisoire de se réserver l'approbation de la nouvelle constitution ecclésiastique en est un autre exemple tout récent (1).

Tels sont les principes, énergiquement formulés dans le préambule, qui doivent inspirer les thèses à proposer au Gouvernement. Or quand on lit le statut lui-même, on reste étonné de la différence de ton qu'il présente avec le préambule et de la réserve qu'il met dans ses exigences, contraste qui d'ailleurs a vivement frappé les membres du concile eux-mêmes. Quelles sont les raisons de cette disparate?

Le but du préambule est d'énoncer des principes théoriques et idéaux. Le statut par contre ne veut proposer que des principes d'action, des thèses pratiques, bien que générales encore. Quant au contenu, Boulgakov déclare sans ambages, dans son préambule, quelle est la position que l'Eglise orthodoxe doit occuper en Russie; elle doit intervenir d'aurité dans la vie publique tout entière, non pas en s'occupant directement de la politique, mais en imprimant un caractère chrétien à toute l'activité de l'Etat. Par conséquent, il insiste sur l'union intime entre les deux pouvoirs et rejette comme absurde la séparation. Bien que le statut contienne lui aussi un certain idéalisme, il tient surtout compte des circonstances. Déjà le gouvernement a proclamé la liberté de conscience, et s'est déclaré neutre, mais surtout les idées libérales ont gagné trop de terrain pour permettre d'espérer encore une application intégrale des principes du préambule. Ces raisons expliquent également pourquoi

(1) L. c.

seules les thèses reçurent l'approbation immédiate de la section.

Mais il y a plus. La discussion au concile fut l'occasion de maintes protestations de la part des conservateurs contre ce qu'ils appelaient une contradiction entre le statut et les principes du préambule. Et il faut avouer qu'il y a une certaine inconsistance dans l'ensemble: c'est que parfois on a cédé à la considération des circonstances, d'autres fois c'est le sentiment religieux, plus conforme au préambule, qui a triomphé. Le fait même de l'approbation tardive de ce dernier par le concile fait preuve d'un certain revirement dans l'opinion. Ajoutons enfin que l'on possédait déjà un texte établissant les relations entre l'Eglise et l'Etat: celui qui avait été présenté quelques mois auparavant, dans la période de préparation au concile, par les membres conservateurs [1]. Notre statut actuel reproduit parfois à la lettre cet ancien texte, bien que celui-ci ait été composé dans un esprit plus libéral et dans des circonstances bien différentes, qui ne faisaient nullement présager une persécution religieuse imminente.

Mais passons à l'analyse du statut lui-même, tel qu'il fut approuvé par l'assemblée plénière du concile le 2/15-XII-1917.

Le Statut.

Les thèses sont précédées d'un titre d'ensemble, suivi d'une courte introduction, dont voici le texte:

« Décret du Sacré Concile de l'Eglise Orthodoxe Russe sur l'Etat juridique de l'Eglise Orthodoxe Russe ».

« Etant donné le changement du régime gouvernemental, le Saint Concile de l'Eglise Orthodoxe Russe estime que, pour garantir la liberté et l'independance de l'Eglise Orthodoxe en Russie, l'Etat doit accepter les points fondamentaux suivants ».

Ainsi notre statut part d'un fait: le changement de régime politique. On sait que le pouvoir tsariste défendait l'Eglise Orthodoxe comme la seule Eglise d'Etat, Eglise do-

(1) Cfr. A. Maniglier, *L'Eglise orthodoxe russe dans la tourmente.* Documentation Catholique, t. 13 (1925), col. 1482-83; Titlinov B., *Церковь во время Революции,* Petrograd, 1924, pp. 80-82.

minante, qui jouissait de la protection officielle, tant dans son ensemble que dans chacun de ses membres (1). Toutefois sa disparition ne provoque aucune expression de regret. Le vide causé dans la liturgie par la disparition du tsar, ne pouvait trop préoccuper. Boulgakov expliquera que l'empereur, « l'Oint du Seigneur », n'était que le représentant de l'Etat, c. à. d. de l'élément laïque. Cette représentation était nécessaire, sans doute, mais le chef d'Etat d'un autre régime politique pouvait tout aussi bien remplir ce rôle (2).

Cependant il se manifeste dans notre document quelque défiance envers le nouveau gouvernement. Une des raisons d'être du statut était de prévenir tout abus. Pour s'assurer que dans la composition d'une nouvelle Constitution de l'Etat, il serait tenu suffisamment compte des droits de l'Eglise, on voulait fixer d'avance les points principaux — non tous les droits — de l'Eglise. Cette position est indiquée par une expression assez modeste: *pour garantir la liberté et l'indépendance...*, sans aucune allusion à quelque situation privilégiée. Ne croyons pas pourtant que l'Eglise Orthodoxe y ait renoncé. Nous le verrons dans les articles qui suivent.

Pour plus de clarté nous distinguerons dans l'analyse du statut les points suivants:

I. — La religion d'Etat, où nous considérons d'abord (A) la primauté orthodoxe, et ensuite (B) les relations entre l'Eglise et l'Etat.

II. — Les immunités (des personnes et des choses).

III. — Le mariage.

IV. — Les écoles, l'instruction et l'aide religieuses.

V. — Les subsides.

(1) Cfr. p. ex. la loi contre le prosélytisme. Сводъ Законовъ, t. XI, p. 1. (éd. 1896), Introduction, art. 4.

(2) Cfr. Act. 41, 15. Il le redira plus explicitement dans son livre: *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, pp. 226-7.

I. — La Religion d'Etat.

A) La primauté orthodoxe.

On n'a pas cru nécessaire d'exprimer directement le principe de reconnaissance de l'Eglise orthodoxe par l'Etat. Il est du reste présupposé dans tout le statut et particulièrement dans la prétention de l'Orthodoxie d'occuper la première place parmi les confessions existant dans le pays; c'est par cette dernière exigence que commence notre statut.

I : L'Eglise Orthodoxe Russe, qui constitue une partie de l'unique Eglise Œcuménique du Christ, occupe juridiquement, dans l'Etat Russe, parmi les autres confessions, la première place, qui lui revient, comme au lieu saint le plus éminent de l'immense majorité du peuple, et comme à la grande force historique qui édifia l'Etat Russe ».

Sous l'ancien régime, la position de l'Eglise orthodoxe est caractérisée par l'épithète « dominante ». Ce terme avait reçu dans plusieurs articles de la législation russe une signification, si non juridiquement établie, du moins pratiquement réglée [1]. L'Eglise officielle avait partout sa place dans la vie

[1] L'expression « Eglise dominante » ne signifie pas toujours la même chose, ni pour l'Eglise elle-même, ni pour les gouvernements « orthodoxes ». « Dans la Roumanie d'avant-guerre, écrit S. Dragomir, Etat et Eglise se confondaient dans une parfaite union. La religion orthodoxe, maintenant la conception impériale byzantine, était la religion d'Etat; l'église orthodoxe était l'église dominante. Les autres cultes... n'avaient pas de statut légal ». D'antre part, d'après la constitution de 1923, au témoignage du métropolite catholique de Blaj, Mgr. V. Suciu, qui se base sur des déclarations d'autorités civiles compétentes, l'expression signifierait uniquement : la religion de la majorité. Cfr. Silviu Dragomir, *La Transsylvanie roumaine et ses minorités ethniques,* Bucarest 1934, pp. 95 ss. En Serbie, l'ancienne constitution reconnaissait aux cultes non-orthodoxes la liberté de conscience : « l'indépendance religieuse illimitée », mais en même temps elle prohibait tout acte qui pouvait diminuer la religion d'Etat, laquelle était l'Orthodoxie; on visait spècialement le prosélytisme. Après le concordat de 1914, l'Orthodoxie resta la religion d'Etat, mais à la religion catholique sont reconnus plusieurs droits qui diminuent les privilèges proclamés plus haut, p. ex., à propos de la juridiction dans les causes matrimoniales, de l'éducation des enfants issus des mariages mixtes.

publique de l'Etat. Nous ne pouvons relater tous les passages de la Constitution de l'Empire, où il est question de privilèges pour l'Eglise orthodoxe comme église d'Etat, mais voici sa position en regard des autres confessions (1). L'article Ier affirme la place privilégiée de l'Eglise orthodoxe, qui a la primauté et qui est dominante. Aux autres confessions on accorde seulement la liberté d'existence et d'exercice. Or ceci est entendu dans le sens des constitutions de l'empire et non des lois des confessions elles-mêmes. Ainsi l'article 4 contient déjà une grande restriction à cette liberté : seule l'Eglise orthodoxe a le droit de faire du prosélytisme. Stricte défense est faite aux autres confessions chrétiennes de s'immiscer dans les affaires de conscience de ceux qui n'appartiennent pas à leur confession. Par contre, aucun obstacle ne peut être mis à la « conversion » à l'Orthodoxie (art. 5), etc.

Avec la Révolution commence aussitôt la désagrégation de cette primauté. Le 16 mars 1917 (a. s.) un décret du Gouvernement provisoire accorde l'amnistie générale pour tous les délits religieux et abolit toute distinction de religion (2). Bientôt se produit une menace plus directe à la situation privilégiée de l'Orthodoxie, par la suppression de l'organe ministériel spécial dont elle était seule à bénéficier ; désormais ses affaires seront traitées, comme celles de toutes les autres religions, par un nouveau ministère des Cultes. On prévoit d'ailleurs une « révision radicale des rapports entre l'Eglise et l'Etat en Russie » (3).

Cependant un Congrès, réuni à Moscou au début de juin par une fraction progressiste du clergé et des laïques, manifeste qu'on attend de la volonté nationale — quelque forme qu'elle prenne — avec la déclaration et la réalisation de la liberté confessionnelle et cultuelle, les garanties juridiques et matérielles nécessaires à sa mission (de l'Eglise), ainsi que la reconnaissance de la primauté de rang sur les autres confessions établies dans le pays (4).

Durant les travaux préconciliaires une partie des membres exprima la même idée : « qu'elle (l'Eglise orthodoxe) soit con-

(1) *Svod Zakonov*, L. XI, p. 1, art. 1-15 (éd. 1896).

(2) MANIGLIER, Doc. cathol. 1924, t. 12, col. 815.

(3) TITLINOV, l. c., p. 83 ; MANIGLIER, l. c., t. 13, col. 1484.

(4) TITLINOV, p. 63 ; MANIGLIER, l. c., t. 13, col. 1480.

sidérée comme la première parmi les autres Eglises » [1] et le comité chargé de préparer le concile accepte (13 juillet 1917) les « Thèses fondamentales », dont l'introduction est formulée dans des termes presque identiques à ceux de notre article: « L'Eglise orthodoxe doit occuper dans l'Etat russe la première place par rapport aux autres confessions religieuses, celle de l'Eglise la plus favorisée par le Gouvernement, et la situation légale qui lui convient à titre de lieu saint national éminent, de facteur exceptionnel d'histoire et de civilisation, de religion pratiquée par la majorité du peuple... » [2].

Un mois plus tard, le ministre des Cultes, M. A. Kartechev [3], parle au nom du Gouvernement provisoire: « En attendant l'élaboration par l'Assemblée Constituante de nouvelles lois fondamentales. le Gouvernement provisoire a conscience de rester en étroite relation avec les affaires et les intérêts de l'Eglise orthodoxe » [4]. La suppression de la charge du Procureur Général, n'était rien d'autre, d'après sa déclaration, qu'un symbole de la liberté rendue à l'Eglise [5].

Le régime soviétique trancherait la question d'une façon bien plus radicale, en rejetant toute reconnaissance de n'importe quelle religion [6].

Au moment où notre statut fut promulgué (le 2/15 décembre 1917), on n'en était pas encore là, mais déjà les Soviets avaient pris en main le pouvoir et on ne se faisait aucune illusion sur leur attitude envers la religion.

La première place revendiquée, pour l'Orthodoxie. par l'article premier n'implique pas de soi un traitement spécial (comme le voulait la thèse admise jadis par le Congrès) ni la soumission des autres confessions [7]: elle comporterait uniquement une primauté d'honneur. Mais d'autres articles, nous le verrons bientôt, l'interprètent dans le sens d'une vraie supériorité, laquelle constitue même une lésion des droits de

(1) Titlinov. l. c., p. 80; Maniglier. ib., col. 1482.

(2) Titlinov, l. c.; Maniglier, l. c.

(3) Maniglier, l. c., t. 12, col. 816, n. 3; Act. 2. 4, L. I, fasc. 2, p. 29.

(4) Maniglier, l. c., col. 817.

(5) Id., ib.; Act. ib., p. 30.

(6) Maniglier. l. c., col. 819-20; le texte russe du décret sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat se trouve chez Titlinov, l. c., pp. 109-110.

(7) Cfr. l'objection de Vassiliev 41. 33.

la religion catholique (telle p. ex. la reconnaissance des lois orthodoxes du mariage).

On croit devoir motiver cette exigence de principe. La discussion à ce sujet montre les deux tendances au Concile, l'une influencée par les idées du préambule, qu'elle voulait exprimer ouvertement ici, l'autre, qui, par égard aux circonstances, mais aussi par conviction, inclinait à faire des concessions à la neutralité religieuse. Bref, le principe de la suprématie orthodoxe fut maintenu — le terme de religion dominante n'est pas dans le texte accepté, — mais on y indique des motifs aptes à influencer un Etat insensible à des raisons d'ordre purement religieux.

Deux motifs sont indiqués: 1° l'Eglise est le lieu saint le plus éminent de l'immense majorité du peuple; 2° elle a joué un rôle historique important dans la constitution de la Russie.

Le premier motif est bien caractéristique du temps. La majorité du peuple est une allusion sans équivoque à la force représentative démocratique de l'Eglise: un gouvernement socialiste qui se respecte devra nécessairement en tenir compte. Il y a plus: c'est également un argument dans le goût des orthodoxes libéraux qui rêvent d'introduire plus largement dans l'Eglise le principe de conciliarité (1).

(1) La majorité du peuple est invoquée dans le concordat napoléonien. Le gouvernement issu d'une révolution qui avait persécuté l'Eglise, ne voulut pas reconnaître de religion d'Etat, comme il était formulé dans le premier schème. Il se déclarait lui-même neutre. Mais le préambule du même concordat affirmait que la religion catholique était la religion de la grande majorité des Français (*Raccolta di Concordati,* Roma 1919, p. 561-2), ce qui, on le comprend, n'était pas une simple constatation, mais l'affirmation d'un état de choses très important et une condamnation du passé. En effet, le gouvernement révolutionnaire, qui se présentait comme le gouvernement du peuple, était denoncé implicitement comme ayant agi contre la conviction de la grande majorité de la nation. C'était une garantie pour l'avenir, car le nouveau gouvernement reconnaissait qu'en agissant contre l'Eglise, il agirait contre la volonté des Français.

La Constitution de la Pologne proclame, dans son article 111 la « liberté de conscience », et accorde dans l'art. 114 le premier rang à la religion catholique romaine, qui est la religion de la majorité prépondérante de la nation « La confession catholique-romaine, étant la religion de la grande majorité de la nation, occupe dans l'Etat la première place parmi les confessions égales en droit ». (Mgr. Valérien Meystowicz, *La Religion dans les Constitutions des Etats modernes,* pp. 373-374 ; cfr. aussi Restrepo-Restrepo, *Con-*

Le second motif n'est pas seulement d'ordre moral, de tradition, mais aussi d'ordre politique, car l'Eglise, qui a contribué à constituer l'unité du pays, aidera également à la sauvegarder dans des circonstances troubles, où plusieurs parties de l'Empire revendiquent leur indépendance.

L'incise *qui constitue une partie de l'Eglise une et œcuménique du Christ*, n'était pas contenue dans le projet primitif [1]; présentée sous la forme d'un amendement, elle fut acceptée après discussion. Les conservateurs orthodoxes faisaient valoir que seulement à titre de partie de l'Eglise œcuménique — et non point en qualité d'église strictement nationale — l'Eglise russe avait le droit de revendiquer cette situation juridique privilégiée. Dans ce même ordre d'idées, d'autres congressistes voulaient insister sur la divinité de l'Eglise, qui lui donnait de droit la première place, sans qu'il ne fût besoin de le dire et d'offenser par là les autres confessions [2]. Mais les libéraux répliquèrent que le motif d'œcuménicité n'aurait aucune influence sur un gouvernement où entreraient aussi des non-orthodoxes. Ils niaient même que la primauté orthodoxe eût son fondement dans sa divinité [3].

Nous disions que cette primauté revendiquée au concile n'était pas seulement un privilège honorifique. Quelques applications nous convaincront qu'il en était bien ainsi.

7 : « Le Chef de l'Etat Russe, le Ministre des Cultes et le Ministre de l'Instruction Publique ainsi que leurs Adjoints, doivent être orthodoxes ».

8 : « Dans tous les événements de la vie publique, où l'Etat a recours à la religion, l'Eglise Orthodoxe occupe une place privilégiée ».

12 : « L'abandon volontaire de l'Orthodoxie n'est pas permis avant l'âge requis pour contracter mariage. Avant d'avoir atteint cet

---

cordata regnante SS.mo D. Pio PP. XI inita, Romae 1934, p. 93; GIANNINI, *Concordati postbellici*, I, Milano 1939, p. 117). Au concret les relations avec l'Eglise catholique sont réglées par le concordat (que suit presque en tout le concordat avec la Lithuanie) où — il faut le dire — les privilèges sont réduits à fort peu de chose.

(1) Art. 41. 24.

(2) Zelentsov, 43. 174.

(3) Kouznetsov, 43. 175; Michtchenko, 43. 178.

âge, les enfants ne peuvent pas quitter l'Orthodoxie, si ce n'est sur le désir de leurs parents, et seulement si les parents eux-mêmes quittent l'Orthodoxie. On exige le consentement des enfants âgés de plus de 9 ans ».

L'article 7, d'une part, suppose que l'Eglise peut imposer des conditions à l'Etat, et de l'autre, en n'exigeant pas l'Orthodoxie pour tous les membres du Gouvernement, il tient compte des influences non-orthodoxes. Certains ont cru trouver en ceci une contradiction et objectaient qu'avec un gouvernement démocratique, et partant extra-confessionnel, l'Eglise ne pouvait formuler aucune prétention de ce genre (1). Cet article ne serait pourtant pas une exception, puisque d'autres constitutions démocratiques contiennent les mêmes exigences, du moins pour le Chef de l'Etat (p. ex. en Angleterre, en Hollande, en Bulgarie, etc.). Il suffit pour justifier celles-ci que la majorité appartienne à une religion déterminée, mais ce fait est sujet à changement et la constitution elle-même n'est pas immuable (2).

La religion du Chef de l'Etat ne comporte en soi qu'une suprématie d'honneur. Il n'en est plus tout à fait de même quand cette condition est appliquée à d'autres personnages influents. Or le concile l'exigea pour le Ministre des Cultes et son adjoint, auxquels il associa, après discussion, le Ministre de l'Instruction Publique, également avec son adjoint. Sans doute, l'appartenance à l'Orthodoxie n'est qu'une condition personnelle qui n'atteint que les personnes elles-mêmes et non point leurs actions, mais c'est toutefois une certaine garantie renforcée par le fait qu'il s'agit des deux personnages

(1) Cfr. Kouznetsov, 43. 65.

(2) Notons toutefois le préambule du concordat de 1801 avec la France, où il est dit entr'autres: « Sa Saintetè reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment, le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les Consuls de la République ». Cette profession n'était pas une condition. L'art. 17 prévoit l'éventualité que « quelqu'un des successeurs du Premier Consul actuel ne serait pas catholique »; dans ce cas certaines dispositions du concordat doivent être réglées par une nouvelle convention (*Raccolta*, pp. 562-564). Cette norme fut appliquée dans le concordat fait avec le Roi des Pays-Bas, pour la Belgique en 1827 (Ib., pp. 705 s.)

les plus importants dans chacun des deux ministères. On devine leur influence sur tout le personnel à leur dépendance, leur intervention décisive dans les nominations aux postes de commande, etc.

Dèjà le gouvernement provisoire avait décidé, semble-t-il, que le Ministre des Cultes devait être orthodoxe ([1]).

Le premier rang exigé par l'article 8 peut être purement honorifique. Il est formulé en termes identiques au n° 12 parmi les thèses fondamentales acceptées par le Comité préconciliaire ([2]).

Il n'en est pas de même de notre article 12, qu'on ne trouve pas parmi ces thèses. C'est que peu de temps après la convocation du Congrès, le 14 juillet, le Gouvernement provisoire émana un décret qui, en vertu de la liberté de conscience, permettait à chacun de passer librement d'une religion à une autre, ou de n'appartenir à aucune religion ([3]).

Notre article 12 propose donc, pour le moins, une interprétation restrictive de ce décret. Il exige en outre une protection ouverte de l'Orthodoxie (au dépens p. ex. des droits de l'Eglise catholique).

B) Relations entre l'Eglise et l'Etat.

Considérons d'abord les principes formulés dans les n°s 2, 3, 4, 6 et 11, 3°; ensuite nous en examinerons quelques conséquences (n°s 5, 25, 9, 10 et 17).

2: « L'Eglise Orthodoxe en Russie est indépendante du pouvoir civil en ce qui concerne l'enseignement du dogme et de la morale, le culte divin, la discipline ecclésiastique interne et les rapports avec les autres autocéphalies; se basant sur ses propres principes dogmatico-canoniques, elle jouit du droit d'autodétermination et d'autonomie dans les questions législatives, ecclésiastico-administratives et judiciaires ».

3: « Les décrets et les lois émanés de l'Eglise Orthodoxe pour elle-même selon sa propre procédure, une fois promulgués par l'au-

([1]) D'après une déclaration du prof. Phioletov, 43. 69.

([2]) Titlinov, l. c., p. 81; Maniglier, l. c., t. 13, col. 1483.

([3]) Titlinov, p. 79; Maniglier, l. c., t. 12, col. 816.

torité ecclésiastique, de même que les actes administratifs et judiciaires de l'Eglise, sont considérés par l'Etat, pour autant qu'ils ne dérogent pas aux lois civiles, comme ayant force et valeur juridiques ».

4 : « Les lois civiles qui ont trait à l'Eglise Orthodoxe, ne sont établies que d'accord avec l'autorité ecclésiastique ».

6 : « Les actes des organes de l'Eglise Orthodoxe ne sont soumis au contrôle de l'autorité civile que pour ce qui regarde leur conformité avec les lois civiles, dans l'ordre administrativo-judiciaire et judiciaire ».

11 : « La liberté de professer et de prêcher la foi orthodoxe, ainsi que la liberté du culte orthodoxe est garantie par le pouvoir civil. C'est pourquoi sont défendues sous peine de droit criminel :...

3° la violence et les menaces en vue d'obtenir la défection de l'orthodoxie ».

Les numéros 2, 3 et 6 (dans la discussion ce dernier est le 4ème) furent fort controversés. Ils étaient opposés, disait-on, à l'esprit du préambule et contraires à la tradition russe qui donnait à l'Eglise une place capitale dans toutes les fonctions gouvernementales. On leur reprochait d'humilier l'Eglise, de la soumettre directement à l'Etat, de constituer une espèce d'apostasie.

L'Etat, ajoutait-on, est et doit rester orthodoxe dans son administration, dans sa législation, dans sa politique, pour la christianisation de la société (1). Malheureusement il a pris le chemin de l'apostasie. Le premier pas fut le serment des membres de la Douma, qui pour pouvoir être prêté par tous (Catholiques, Protestants, Mahométans, Juifs), devait n'être plus chrétien (2). Maintenant l'Orthodoxie reculait encore, en cédant une position sans combattre. Au lieu de soumettre l'Etat aux lois de l'Eglise, celle-ci était mise en demeure de s'assujetir aux lois de l'Etat.

En fait, il faut dire qu'à première vue le contraste est frappant entre ces points et le préambule, et cependant Serge Boulgakov, l'auteur de ce dernier, ne voit entre eux aucune contradiction.

Pour trouver une solution du contraste il sera bon d'examiner tout d'abord la dépendance mutuelle de ces articles 2, 3

(1) 41. 37.
(2) 41. 33

et 6, en leur adjoignant l'article 4. Nous réservons une place à part à l'article 5 qui constitue plutôt une application.

L'article 2 distingue un double degré de compétence dans l'autorité ecclésiastique: 1° l'indépendance complète dans les questions concernant le dogme, la morale, le culte divin, la discipline interne et dans les rapports avec les autres autocéphalies; 2° l'autonomie dans les affaires législatives, administratives, judiciaires. A ce 2° ont trait les articles 3 et 6: le premier décide que les dispositions ecclésiastiques ont une valeur juridique devant l'Etat, pour autant qu'elles ne sont pas contraires aux lois civiles. L'impression étrange produite par cette dernière restriction est quelque peu effacée par l'article 4, selon lequel toutes les lois, concernant l'Eglise, exigent le consentement préalable de celle-ci.

L'autre point, le sixième, délimite le contrôle de l'Etat sur l'activité des organes ecclésiastiques, notamment: « en ce qui regarde leur conformité avec les lois civiles ».

L'article 2 discerne, comme nous le disions, une double attitude dans la position de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat: il exige son indépendance complète pour certaines choses, tandis que pour d'autres il se contente de l'autonomie.

Le premier point ne fait pas de difficulté excepté pour le terme peu défini de « discipline interne ». L'Eglise a son terrain propre, les choses spirituelles, où l'Etat ne peut pas intervenir. Or la position revendiquée ici est meilleure qu'elle ne l'était sous l'ancien régime. Celui-ci intervenait dans les affaires les plus délicates, touchant des questions purement religieuses, ou la constitution de l'Eglise (rappelons, p. ex. le Règlement ecclésiastique, l'institution du Collège ecclésiastique par la volonté impériale, etc.). Les prétentions du Gouvernement provisoire, manifestées à la session d'ouverture du Concile par le Ministre des Cultes, constituaient une usurpation manifeste du droit d'indépendance et exigeaient donc une affirmation énergique de principe [1].

Comme pour le dogme, la morale, etc., l'Eglise orthodoxe revendique l'indépendance dans ses rapports avec les églises autocéphales. Ce qui est assez logique, puisqu'elle se prétend partie de l'Eglise œcuménique, et que ce point était dès lors

[1] Act. 2. 4, L. I, fasc. 2, pp. 29-30.

en rapport intime avec sa constitution dogmatique. Mais dans cette revendication il est permis de voir aussi le souci de ne pas être mise en infériorité vis-à-vis des autres confessions, spécialement de l'Eglise catholique, laquelle depuis le renversement du gouvernement tsariste ne devait plus passer par l'intermédiaire du ministère des Affaires étrangères dans ses rapports avec Rome [1].

Le deuxième degré de la compétence de l'Eglise permet une certaine intervention de l'Etat. Nous touchons ici le point très délicat de l'autorité de l'Etat dans les matières ecclésiastiques. Depuis toujours, mais surtout depuis le grand schisme, l'Eglise orientale a reconnu une certaine juridiction du pouvoir civil sur des matières qui de droit appartiennent uniquement à l'Eglise, à condition toutefois que l'Etat reconnût l'Eglise et fût dirigé dans sa législation par les principes chrétiens. Mais une doctrine claire et précise sur la compétence respective des deux pouvoirs n'a pas été élaborée jusqu'à présent. Au sujet des relations intimes entre l'Eglise et l'Etat, plusieurs opinions se heurtaient au concile. Citons comme idées en conflit:

l'idée du préambule et du statut;
l'idée de l'indépendance de l'Orthodoxie (opinion rigide);
l'idée de la séparation.

La première reconnaît la place de l'Etat orthodoxe dans l'Eglise et l'applique à l'Etat tel qu'il existe concrètement. Le préambule lui-même n'en parle pas, il est vrai, mais il est composé dans le même esprit que le statut, comme l'atteste son auteur lui-même.

La plupart des membres du concile désire l'union avec l'Etat, mais que signifie cette union? Boulgakov nous le déclare: cette union entre l'Eglise et l'Etat est appelée union publico-juridique, mais l'Etat unit en lui toutes les unions qui se font dans son sein, donc aussi celle avec l'Eglise, pour ce qui regarde le côté extérieur de son existence; il la contrôle, que nous le voulions ou non. — Et à propos d'un amendement, qui ajoutait à l'expression de l'art. 3 « *conformité aux lois* », la restriction: « (lois) fondamentales » il réplique que cela tendait à rendre l'Eglise irresponsable au

(1) Cfr. Jukovitch, 41. 39.

point de vue du droit civil et pénal, ce qu'aucun Etat ne peut tolérer (1).

Un autre rapporteur, Astrov, parle dans le même sens : l'Etat possède une souveraineté dont l'Eglise doit tenir compte dans les questions de la vie extérieure (2).

Selon cette théorie l'Eglise est libre en tout ce qui regarde le dogme et l'organisation ecclésiastique interne (forme gouvernementale : Patriarcat ou Synode, etc.), mais elle se soumet au contrôle de l'Etat, dès qu'elle se manifeste à l'extérieur, dans la vie publique (division des éparchies, nominations d'évêques, etc.). Nous verrons en son temps si nos articles doivent être interprétés dans ce sens.

L'opinion rigide orthodoxe se révolta contre une telle soumission, qui renouvelait, à son avis, la sujétion du temps tsariste. A peine avait-on finalement reconquis la liberté religieuse, qu'on se soumettait à nouveau et spontanément au joug statal. Les partisans de cette idée trouvaient une opposition, si non une contradiction, entre le préambule et les articles (3), mais on leur fit comprendre qu'il n'y avait rien contre l'esprit orthodoxe dans les articles incriminés. Le projet, expliqua encore Boulgakov (4), délimite loyalement jusqu'où l'Etat peut se mêler de choses ecclésiastiques. Et le prince E. Troubetskoj répondit à la même objection que l'Eglise reçoit plusieurs services de l'Etat, surtout l'assistance financière, ce qui ne s'obtient pas sans compensation (5). Bref, l'idée de société, d'union entre l'Eglise et l'Etat implique ces concessions ; en dehors d'elles ; il ne reste que la rupture (6).

C'était ce que préféraient les défenseurs d'une troisième opinion. L'Etat n'est plus religieux, le gouvernement actuel se détourne de l'Orthodoxie, et celui qui lui succédera ira peut-être plus loin encore. La meilleure solution serait une rupture pure et simple, chacun allant par son propre chemin, indépendamment l'un de l'autre (7).

(1) 42. 20.
(2) 41. 50.
(3) Vassiliev, 41. 31. s. ; 42. 14 ; Euloge, 41. 44 ; Olsoufiev, 41. 46 etc.
(4) 42. 20.
(5) 42. 16.
(6) Cfr. 42. 20.
(7) Cfr. Olsoufiev, 41. 48 ; Boulgakov, 42. 20.

Ce parti pouvait se justifier ou par le motif qu'un compromis aurait été humiliant pour l'Eglise, ou par le fait que la position intransigeante était contraire à la liberté de conscience que. dans les circonstances actuelles — nous sommes en pleine révolution russe — l'Etat devait nécessairement défendre.

Nos articles rendent l'idée de l'auteur du préambule et des rapporteurs, mais il nous la faut préciser davantage.

L'art. 2 (2ème partie) parle d'*autonomie* et d'*autodétermination* (en opposition avec l'indépendance complète).

L'art. 3 demande la *reconnaissance* des lois ecclésiastiques par l'Etat, *pour autant qu'elles ne contredisent pas les lois civiles.*

L'art. 6 soumet les organes ecclésiastiques au contrôle de l'Etat *pour ce qui regarde la conformité de leur activité avec les lois civiles.*

Quelle est la limite exacte de ces restrictions à la liberté ecclésiastique et à l'intervention permise à l'Etat? S'agit-il peut-être uniquement de ces matières dans lesquelles l'Etat a une part directe: choses mixtes dans les sens strict du mot?

Quelques indices pourraient le faire croire:

Ainsi parmi les thèses formulées au temps préconciliaire, nous trouvons:

3° « L'action organique de l'Eglise orthodoxe ne comporte le contrôle de l'Etat qu'au point de vue de sa conformité avec la loi civile: l'Eglise n'en répond devant l'Etat qu'en matière juridique » (1).

Un projet sur les relations entre les deux pouvoirs. élaboré par le Ministre de l'Intérieur (du Gouvernement provisoire) et les délégues du comité preconcilaire (juillet 1917), va plus clairement dans le sens indiqué; son 2° est formulé comme suit (d'après Titlinov): « Les organismes ecclésiastiques sont contrôlés par l'Etat dans le mesure où ils accomplissent des actes qui s'apparentent au domaine de la juridiction civile ou administrative, tels que: enregistrement, mariage, divorce etc.

« Ce contrôle de l'Etat se limite à la légalité des actes de l'autorité ecclésiastique ».

(1) Titlinov, l. c., p. 81: Maniglier, l. c.. t. 13, col. 1480.

« Il s'exerce par le ministère des Cultes. C'est au Sénat, organe supérieur de la justice administrative, qu'il appartient de connaître en dernier ressort de la légalité des actes ecclésiastiques ».

Dans son 1°, le même projet avait parlé de l'indépendance de l'Eglise: « sans la moindre intervention ou réaction, soit directe, soit indirecte, de la part de l'Etat » ([1]).

La matière que l'Etat contrôle d'après ce projet est donc très restreinte.

Le sens obvie de nos articles est, à notre avis, plus large, c'est à dire que la part d'intervention accordée à l'Etat y est plus grande, et telle est, nous semble-t-il, la portée qui leur est attribuée dans la discussion. La restriction souvent répétée que le contrôle permis vaut seulement pour le côté extérieur, serait superflue, s'il s'agissait uniquement de ces actes « qui s'apparentent au domaine de la juridiction civile ou administrative ». Une même conclusion est suggérée par l'opposition entre les deux parties de l'article 2, dont la première proclame l'Eglise indépendante dans les questions de dogme, etc., tandis que la deuxième ne lui attribue que l'autonomie pour la legislation, l'administration et la justice. Les termes généraux employés ici font supposer une part de contrôle de l'Etat plus large que celle que prévoit le projet gouvernemental.

Du reste, certains des points indiqués dans ce même projet forment l'objet d'un article spécial de notre statut (enregistrement, mariage...). Au surplus le projet lui-même tendait à la séparation de l'Eglise et l'Etat. Par contre, la déclaration du Ministre des Cultes à l'ouverture du concile était plus conforme, malgré ses prétentions, à l'opinion modérée du centre. Tel est l'avis de Titlinov ([2]).

Ainsi, il est sûr que non seulement le concile ne veut pas entrer en conflit avec l'Etat, mais qu'il veut l'accord parfait. C'est pourquoi il soumet spontanément à l'Etat, dans l'activité de l'Eglise, ce côté par lequel elle touche à la vie publique, « le côté extérieur », comme il s'exprime dans ses délibéra-

([1]) TITLINOV, p. 82; MANIGLIER, l. c., col. 1484.

([2]) TITLINOV, p. 86; MANIGLIER, l. c. col., 1486.

tions. Mais cette expression est peu claire [1], aussi peu claire que l'expression parallèle « la discipline interne » au sujet de laquelle on déclare l'Eglise entièrement indépendante. L'Eglise acceptera les mesures que l'Etat doit prendre pour le bien de tous ses sujets, aussi non orthodoxes, mesures qui peuvent limiter sa propre liberté et ses privilèges comme église d'Etat: ce point ne nous paraît pas douteux. Mais nous croyons que l'intervention admise par nos articles s'étend plus loin encore et qu'il faut l'entendre dans le sens de la théorie orthodoxe exposée plus haut, d'après laquelle les deux pouvoirs agissent en union intime, chacun étant libre sur son propre terrain, de telle sorte toutefois que l'Eglise, en entrant dans le domaine de l'Etat, — et elle y entre nécessairement, puisque ses fidèles sont aussi sujets de l'Etat —, tombe sous le contrôle de ce dernier, à moins qu'il ne s'agisse de matières purement spirituelles, comme le dogme, etc.

Plusieurs motifs nous suggèrent cette interprétation.

L'article 2 n'attribue à l'Eglise la pleine indépendance que pour ce qui est purement spirituel, comme le dogme, la morale, la discipline interne (le droit public ecclésiastique?), le culte divin, les relations entre les autocéphalies. Pour le reste, c. à d. pour une grande partie de la discipline ecclésiastique, de l'administration, etc., en un mot, pour toutes ces choses, assez difficiles à déterminer complètement, par lesquelles l'Eglise entre dans la vie extérieure, à celle-ci n'est octroyée que l'autonomie.

L'article 3 parle de reconnaissance par l'Etat des lois de l'Eglise, *pour autant que ces lois ne contredisent pas les lois civiles*. Cette dernière restriction peut être superflue [2], mais pourquoi faut-il une reconnaissance de la part de l'Etat de ces lois « *publiées par l'Eglise pour elle-même* ». Il aurait fallu parler uniquement de ces lois qui ont trait à des matières sur lesquelles existent aussi des lois civiles.

Sans doute le texte de nos articles n'est pas très clair, — la longue discussion en est une preuve, — mais si le Concile avait voulu limiter l'intervention de l'Etat à ces lois gé-

[1] Boulgakov dit qu'il n'y a pas de terme juridique propre pour indiquer l'union entre l'Eglise et l'Etat: 42. 20.

[2] 42. 3.

nérales qui valent pour tous, orthodoxes ou non, il aurait fallu le dire après tant d'opposition. Par contre, pour la compréhension de nos articles, les rapporteurs renvoient au préambule et au statut pris dans son ensemble, lequels insistent à dessein sur l'union intime entre les deux pouvoirs.

Il s'agit donc de quelque chose de plus que de la simple soumission, même spontanée, aux lois d'un Etat qui se voit forcé de faire des concessions à des non-orthodoxes. L'Etat garde dans l'Eglise la place qu'il y avait antérieurement, selon la conception orthodoxe, mais des mesures sont prises pour prévenir les abus qui au jugement des membres conservateurs, s'étaient introduits dans l'Eglise depuis les innovations de Pierre le Grand.

L'explication de quelques termes des articles nous permettra de préciser encore un peu leur signification.

L'art. 2 dit: *se basant sur ses principes dogmatico-juridiques*, et plus loin il emploie le terme *autodétermination*, pour indiquer par là une différence entre la soumission de l'Eglise et celle des autres sociétés envers l'Etat. Ces dernières ont une certaine autonomie, accordée ou du moins contrôlée par l'Etat; celle de l'Eglise provient de principes supérieurs à l'Etat.

Ce terme d'*autodétermination* ajoute-t-il quelque chose à celui d'autonomie? On le nie et le rapporteur Astrov lui-même déclare le mot presque synonyme avec *autonomie* (1). En tout cas, pour peu précis qu'il soit, il doit marquer une certaine indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, que les autres sociétés ne possèdent pas.

L'art. 3 contient une manifestation de l'union entre les deux pouvoirs, contraire, semble-t-il, au 1° du projet de l'Etat cité plus haut.

L'article 4 est une espèce de compensation pour l'art. 3. Mais il faut dire que le principe de l'union aurait exigé en outre que l'Eglise possédât le contrôle de toutes les lois sous leur aspect moral et religieux.

Enfin le n.° 6 contient le terme fort critiqué d'administrativo-judiciaire lequel, comme le prétendaient les adversaires, ouvrait la porte à tous les abus de la bureaucratie. Il fut

(1) 41. 29.

néanmoins maintenu parce que tout ne pouvait être défini dans l'ordre strictement judiciaire (1).

Reste l'article 11.

La liberté de professer et de prêcher la religion est accordée à toutes les confessions, et le Gouvernement provisoire avait fait de cette concession un de ses principes fondamentaux dans la proclamation du 16 mars 1917 (2), renouvelé dans un décret du 14 juillet suivant (3). Même la majorité du monde religieux orthodoxe l'admettait (4).

Les termes de l'article n'indiquent pas que la protection réclamée soit un privilège exclusif de l'Orthodoxie, du moins en principe. Car il en est autrement pour son application, l'Etat acceptant implicitement de défendre notre statut avec la primauté orthodoxe qu'il contient. Dans ce sens, ce statut serait contraire au 1° du projet gouvernemental: « sans la moindre intervention ou réaction, soit directe, soit indirecte de la part de l'Etat » (5).

Que les violences et menaces en vue d'obtenir la defection de l'Orthodoxie soient punies: ceci peut s'expliquer suffisamment par le droit commun; le privilège consisterait à considérer ces agissements comme un crime spécial, parce qu'il s'agit de l'Orthodoxie. C'est pourtant ce que notre article semble exiger.

Arrêtons-nous maintenant un peu à quelques conséquences de ces relations intimes entre les deux pouvoirs. Il s'agit de la reconnaissance de la personnalité juridique aux institutions ecclésiastiques et de quelques formes de collaboration entre l'Eglise et l'Etat.

Art. 5: « La hiérarchie et les institutions ecclésiastiques sont reconnues par l'Etat avec la force et l'autorité que leur attribuent les ordonnances ecclésiastiques ».

Nous avons ici une application de l'art. 2 mais formulée à part à cause de son importance spéciale. Le concile devait introduire plusieurs réformes, entre autres celle du gouverne-

(1) 42. 18; 19 etc.
(2) Maniglier, l. c., t. 12, col. 815.
(3) Titlinov, p. 79; Maniglier, l. c. t., 12, col. 816.
(4) Titlinov. p. 80; Maniglier, t. 13, col. 1482.
(5) Maniglier, l. c., col. 1484.

ment central de l'Eglise; déjà le Ministre des Cultes avait déclaré que le Gouvernement continuait à admettre l'autorité de l'ancien Très Saint Synode, jusqu'à ce qu'il eût approuvé lui-même le nouveau statut. Ici au contraire l'Eglise met comme règle de la reconnaissance officielle, non ce qu'en décide le Gouvernement, mais ce que prescrivent les ordonnances ecclésiastiques, tant pour l'existence des institutions ecclésiastiques, que pour leur autorité. Si l'on entend « ordonnances ecclésiastiques » dans le sens d'anciens canons etc., la position de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat est évidemment plus forte qu'auparavant. Une application directe du principe contenu dans ce numéro était l'érection du Patriarcat, l'institution du Saint Synode et du Conseil ecclésiastique suprême.

La question traitée ici a une grande importance, car c'est l'autorité ecclésiastique qui présente notamment le budget et constitue en personnes ecclésiastiques les organismes inférieurs. Il faut donc que l'Etat reconnaisse officiellement cette autorité.

Nulle mention n'est faite d'un accord entre l'Eglise et l'Etat, soit pour la nomination des évêques, soit pour l'érection de nouvelles éparchies. Ces deux questions sont strictement ecclésiastiques, il est vrai, mais il est peu probable, vu l'esprit de notre présent statut, que ses auteurs aient supposé qu'elles pouvaient laisser l'Etat indifférent. On peut appliquer à la présente question ce que nous disions à propos de la deuxième partie du numéro 2: l'Eglise est autonome et procède selon ses propres statuts, mais elle n'obtient la pleine indépendance que pour ce qui est strictement dogme ou mesure purement interne.

Selon les autres décrets approuvés par le concile, c'est la séance réunie des deux organes suprêmes centraux qui exécute les décisions concilaires sur l'érection de nouvelles éparchies. L'intervention de l'autorité civile n'est pas mentionnée, mais elle ne nous semble pas exclue [1].

Le fait que nous ne trouvons aucune allusion à une approbation par le gouvernement de l'élection des candidats à

[1] *Décrets du Concile*, fasc. I, (§) V (sur l'Eparchie), ch. I, art. 4, où l'on indique, parmi les normes à suivre dans le gouvernement de l'éparchie, notamment les lois civiles qui ne contredisent pas les fondements de la structure ecclésiastique.

l'épiscopat [1], n'exclut pas que le S. Synode, qui doit approuver l'élection, puisse demander l'avis du gouvernement. En tout cas, l'Etat devant intervenir par ses subsides, il faut pratiquement compter avec lui.

La personnalité juridique est également reconnue aux institutions ecclésiastiques inférieures.

25: « Les institutions de l'Eglise Orthodoxe, qui à ce moment jouissent des droits de la personnalité juridique, gardent ces droits, et les institutions qui ne possèdent pas ces droits, ou celles qui sont nouvellement érigées, reçoivent ces droits sur déclaration de l'autotorité ecclésiastique ».

Dans les trois catégories indiquées sont contenues toutes les institutions ecclésiastiques que l'Eglise veut faire reconnaître par l'Etat comme personnes juridiques. Ainsi on a ajouté: « celles qui ne possèdent pas ces droits » pour accorder les mêmes droits aux paroisses, lesquelles ne les avaient pas [2]. Pleine liberté est laissée à l'autorité ecclésiastique compétente, bien entendu: dans la mesure déterminée par les articles 2 et 6; il suffit d'une déclaration de sa part. Ces autorités seront surtout le Patriarche, le S. Synode, le Conseil ecclésiastique suprême et les évêques (cfr. art. 5).

Les Soviets supprimèrent la personnalité civile des institutions ecclésiastiques et les droits qui en découlent [3].

Restent les numéros 9, 10 et 17, indiquant quelques points de la discipline ecclésiastique ou de la pratique de l'Eglise qui supposent une collaboration assez étroite entre l'Eglise et l'Etat.

9: « Le calendrier orthodoxe est reconnu comme calendrier civil ».

La question du calendrier était considérée comme très délicate. Etudiée depuis longtemps, et presque résolue en 1830 [4], la question restait toujours ouverte. En attendant il fallait adopter le nouveau calendrier, du moins en partie, pour le commerce, les finances, la presse. Comme d'autre part on ne voulait pas abandonner ce qui était considéré comme

(1) ib., ch. II, art. 16.

(2) Cfr. le Décret sur les paroisses, ch. I, art. 7, fasc. III. p. 14.

(3) Maniglier, l. c., t. 12, col. 820.

(4) l. c., t. 14, col. 158.

une tradition nationale, l'habitude avait été prise de marquer simultanément les deux styles.

Par l'article 9 le concile exige que l'Etat continue à adopter l'ancien calendrier, ou du moins à le reconnaître officiellement, ce qui revient à continuer le système du double style. Il faut dire qu'il se trouverait difficilement des arguments raisonnables pour le maintien de ces exigences qui sont plutôt la preuve d'une intransigeance peu favorable à l'entente entre l'Eglise et l'Etat, surtout dans les circonstances du moment. Car cette question n'était pas sans difficulté, comme nous le verrons à propos du numéro suivant.

10 : « Les " 12 fêtes ", les dimanches et les jours honorés d'une façon spéciale par l'Eglise Orthodoxe, sont reconnus par l'Etat comme jours fériés ».

L'Etat doit donc reconnaître les fêtes de l'Eglise célébrées selon l'ancien calendrier ; s'il voulait introduire un calendrier réformé, il lui fallait dédoubler, du moins pour une grande part, les fêtes chômées. Or ce dédoublement était une des raisons invoquées par les évêques roumains orthodoxes pour introduire dans la vie ecclésiastique un nouveau calendrier. Voici ce qu'ils écrivaient à ce propos : « Nous avons pu constater par des enquêtes et par l'expérience que, par suite de la non-conformité des calendriers, on observe dans notre monde ouvrier deux séries de fêtes... Or, pour le travail et l'économie roumaine, concurrencée avec tant de compétence et de facilité par les étrangers, ces jours si nombreux de repos sont une source de dommages, qui, d'après certaines statistiques, s'élèvent pour chaque jour de fête à la somme de quelque 500 millions de lei » [1].

Malgré leur hostilité à l'Eglise, les Soviets conservèrent au début les dimanches et 10 des 12 fêtes d'obligation de l'église orthodoxe [2].

Art. 17 : « Les registres paroissiaux sont tenus conformément aux lois civiles et ont la valeur des actes de l'état civil ».

(1) *La réforme du calendrier dans l'Eglise roumaine.* Doc. cath., 1924, t. 12, col. 200.

(2) Maniglier, l. c., t. 14, col. 158.

L'enregistrement des naissances, mariages, décès est un acte purement administratif qui, dans l'ancienne Russie, se faisait par le clergé au nom de l'Etat (1). Des raisons pratiques peuvent expliquer l'origine de cette coutume, mais maintes fois le clergé s'était plaint de ce qu'on lui imposait une occupation qui n'avait rien à voir avec ses fonctions ecclésiastiques. Par contre, au cours de la discussion, le concile examina les motif de réserver ces actes au clergé. Ces enregistrements par l'œuvre du clergé contribuent, observait-on, à donner un caractère sacré à toute la vie, menacée, sans cela, de laïcisation. De plus, ce serait pour l'Etat une raison de subsidier le clergé au lieu d'avoir à entretenir et payer un nouveau personnel (2), au cas où il voudrait s'en charger lui-même.

Le Gouvernement provisoire avait maintenu cet ordre de choses. Dans un décret du 17-VII-1917 il parle bien d'actes civils délivrés par l'autorité locale non ecclésiastique, mais ceux-ci concernent uniquement les citoyens ne relevant d'aucune confession (3). Le contrôle des enregistrements paroissiaux appartenait au minisètre des Cultes (4).

Mais la situation changea avec les Soviets, qui tentèrent de limiter le plus possible l'intervention de l'Eglise dans la vie publique. Quelques jours à peine après la promulgation de notre statut par le Concile, ils décrétèrent que tous les registres officiels seraient tenus exclusivement par les autorités civiles (5).

Pratiquement, pendant plusieurs mois encore, l'Eglise continua à inscrire ces actes, jusqu'à ce que les cartes de ravitaillement rendirent nécessaires les « papiers » laïques (6).

(1) Dans nos derniers concordats, il n'y a que celui avec la Lithuanie qui parle de tels registres (art. 14); parmi les plus anciens, celui avec la Colombie a deux articles, 22 et 23, sur ce sujet. Cfr. Restrepo-Resptrepo, *Concordata...* pp. 162-3, n. 157; *Raccolta...* p. 1067.

(2) Kouznetsov, 43.58; Michtchenko. 43.59; Boulgakov, 43.60; Astrov, 43.61.

(3) Titlinov, l. c., p. 79; Maniglier, l. c., t. 12, col. 816.

(4) Cfr. le projet gouvernemental, 2°, cité chez Titlinov, p. 82, traduit par Maniglier, l. c., t. 13, col 1484.

(5) Titlinov, p. 99; Maniglier, t. 12, col. 8.8; le décret date du 18 décembre 1918 (a. s.).

(6) Titlinov, pp. 163 ss.; Maniglier, l. c., t. 14, col. 142.

II. — Immunités et Privilèges.

Les articles 21, 22, 23 ainsi que l'art. 11, 1° et 2° traitent des immunités et privilèges des personnes e des choses appartenant à l'Eglise.

A) Immunités et privilèges personnels.

11 (est défendue sous peine criminelle):

1° toute injure et tout outrage public fait à la doctrine de la foi orthodoxe..., aux ministres de l'Eglise constitués dans les ordres.

21 : « Les ministres constitués dans les Ordres, les religieux et les chantres stables sont exempts du service militaire et des autres prestations personnelles. Ceux qui sont en service dans les institutions ecclésiastiques jouissent des droits attachés au service de l'Etat ».

Le droit orthodoxe russe ne reconnaît comme exemptions du clergé que le privilège du For, le privilège du Canon et l'exemption des services personnels.

Le privilège du For, dont nos articles ne parlent pas, était déjà fortement reduit dans l'ancienne Russie. Nous ne trouvons aucune règle émanée par le concile sur ce sujet. Il y avait une section spéciale, chargée d'étudier les questions relatives au tribunal ecclésiastique, mais nous ne connaissons pas le résultat de ses travaux (1).

Le privilège du Canon fait considérer, dit Pavlov, comme un crime qualifié, l'outrage fait à un prêtre dans l'exercice de ses fonctions; il est puni à l'égal d'un outrage fait à un fonctionnaire civil dans l'exercice de sa charge (2). Biernacki fait remarquer que le privilège du Canon strictement dit n'existe pas; cependant les lois de l'empire défendent le clergé de toute offense même légère, surtout dans ces contrées où le peuple est soi-disant hétérodoxe (3).

(1) *Actes*, l. 1, fasc. 1, p. 134.

(2) Pavlov A. C., Курсъ Церковнаго Права. Laure Ste Trinité Serg., 1902, p. 204.

(3) Biernacki N., *Ius « Orthodoxorum » Russorum*. Posnaniae, 1914, p. 91.

Nos règles sont plus larges. Elles défendent tout outrage public qui touche la personne du prêtre en tant que sacré, et non seulement dans l'exercice de ses fonctions.

Loin de jouir de privilèges, l'état ecclésiastique devint, sous les Soviets, un motif de persécutions et d'outrages de toute sorte ([1]).

Enfin, le privilège de l'Exemption libère ceux qui ont reçu les saints ordres, des occupations incompatibles avec leur vocation. Dans l'empire, les clercs étaient exonérés du service militaire, et cette règle était appliquée non seulement aux Orthodoxes mais aux ministres de tous les cultes. En outre, ils n'étaient pas mis sur la liste des jurés ([2]). De nos jours les exemptions sont réduites au minimum, avoue Pavlov ([3]).

Outre les prêtres, les diacres, les religieux, le texte de notre article veut exonérer aussi les chantres « stables », c. à d. ceux qui, pour avoir reçu une certaine consécration ecclésiastique, appartiennent au clergé. Le motif qu'on a fait valoir au concile pour cette exemption du clergé, fut le service public rendu par eux. C'était mettre encore une fois en relief la nécessité d'un lien intime entre l'Eglise et l'Etat. Mais c'etait aussi faire valoir cette autre conséquence que: *ceux qui sont en service dans les institutions ecclésiastiques jouissent des droits attachés au service d'Etat.*

Sous les Soviets « les moines, les servants d'Eglise, les ministres des cultes de toutes religions... » comptaient parmi ceux qui n'étaient pas sujets « à l'appel au service actif dans l'armée rouge », ou qui n'y étaient pas admis comme volontaires. Ces catégories de personnes étaient, par contre, « astreintes aux travaux de corvée » ([4]).

B) Immunité des choses.

22: « Les biens appartenant aux institutions de l'Eglise Orthodoxe ne sont pas sujets à réquisition ou saisie ; les institutions elles mêmes ne peuvent être supprimées qu'avec le consentement de l'autorité ecclésiastique ».

([1]) Cfr. Maniglier, l. c., t. 12. col. 821 s.
([2]) Pavlov, l. c., p. 206.
([3]) Ibid.
([4]) Maniglier, l. c., t. 12, col. 824.

23 : « Les biens appartenant aux institutions de l'Eglise Orthodoxe ne peuvent être soumis aux taxes civiles ni aux perceptions communales, urbaines ou régionales, si ces biens ne rapportent pas par le moyen de bail ou de louage ».

11. (Sont défendues sous peine de droit criminel :

1° toute injure et outrage public fait à la doctrine de la foi orthodoxe, aux choses sacrées...

2° la profanation des endroits destinés au culte ou à la dévotion publique.

Trois principes sont énoncés pour les biens ecclésiastiques:

tout outrage ou violation est puni par la loi;

leur usage est soustrait au pouvoir séculier;

la propriété ecclésiastique ne peut être grevée d'impots.

Au sujet de ce premier point il n'y a rien de spécial à remarquer. Si la personnalité juridique est reconnue, il est naturel que l'Etat en défende les droits ; en effet, il s'agit ici de lésion des droits par outrage, violence ou de toute autre façon semblable. On a introduit dans le texte le terme « confiscation », au lieu d' « expropriation », par un sentiment de conciliation, pour laisser la possibilité d'aliénation avec compensation. On ne parle pas du droit de posséder parce qu'il est contenu implicitement dans le numéro 25 sur la personnalité juridique.

Dans ces biens de l'Eglise Orthodoxe il ne faut pas comprendre les biens personnels des ecclésiastiques. La deuxième partie du numéro 22 détermine que les institutions ne peuvent être supprimées sans le consentement de l'Eglise, qui décide également de l'érection de nouvelles institutions (art. 25).

Bientôt cette règle n'eut plus aucune possibilité d'application, quand les Soviets arrivèrent au pouvoir. Ils ne reconnurent pas la personnalité de l'Eglise et confisquèrent ses biens (1). Après la publication des lois de janvier 1918, le Concile publia un décret spécial, condamnant les confiscations des biens d'Eglise et prescrivant aux fidèles la conduite à tenir dans ces cas (2).

(1) Cfr. le Décret sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, TITLINOV, p. 190 s. ; MANIGLIER, l, c., col. 820; voir aussi les décrets ultérieurs dans les colonnes suivantes.

(2) Décret du 30-VIII/12-IX-1918, fasc. IV, pp. 28-30.

Ajoutons encore que les Conseils paroissiaux sauvèrent à maintes reprises de la réquisition les biens d'Eglise en les déclarant propriété de la paroisse, et non de l'Eglise, ce qui revenait à les dire propriété du peuple [1].

L'expression de l'art. 23, concernant les impôts sur les biens ecclésiastiques, est très générale et comprend toutes les institutions ecclésiastiques ayant un but directement cultuel ou autre, que l'Eglise peut poursuivre selon sa nature. Comme nous l'avons vu, sous les Soviets les biens des paroisses furent déclarés non ecclésiastiques, mais pareille déclaration ne peut se soutenir que devant une puissance qui ne reconnaît pas l'autorité ecclésiastique.

On excepte de notre règle ces biens qui rapportent des revenus. car ils ne sont pas directement en la jouissance de l'Eglise, de sorte que les impôts ne frappent pas la personne morale ecclésiastique mais celui qui les détient.

Ce même article prétend beaucoup plus que ce que l'Eglise Catholique obtient dans ses concordats, dans lesquels la règle générale est qu'à l'exception de quelques édifices, nommément indiqués, les biens de l'Eglise peuvent être grevés d'impôts, soit comme les biens des autres citoyens. soit comme les biens des institutions de bienfaisance [2]. Et il faut se rappeler que dans les concordats il reste presque toujours des compensations à régler pour des confiscations injustes opérées par l'Etat au détriment des biens ecclésiastiques!

III. — Le Mariage.

Quatre articles du Statut ont trait au mariage. A l'exemple de l'Eglise Catholique, qui. dans ses concordats, attache une grande importance à cette matière, le concile de Moscou tâche de la régler selon ses principes canoniques.

Nous y distinguons deux points:

le mariage orthodoxe devant l'Etat;

le mariage orthodoxe vis-à-vis des autres confessions, ou les mariages mixtes.

(1) Maniglier, l. c., 13, col. 1498.

(2) Cfr. le concordat avec la Lettonie, art. 16; Italie, art. 29 b; Pologne, art. 15; Lithuanie, art. 16; Portugal, art. 8.

A) — LE MARIAGE ORTHODOXE VIS-À-VIS DE L'ETAT.

13: « La législation civile concernant les conditions imposées pour contracter mariage entre personnes professant l'Orthodoxie est faite conformément au droit ecclésiastique ».

14: « La célébration du mariage ecclésiastique, accomplie selon le rit orthodoxe, est reconnu comme la forme légitime du contrat matrimonial ».

15: « Les décisions des tribunaux ecclésiastiques sur les causes de divorce ou celles de déclaration d'illégitimité ou d'invalidité des mariages contractés devant l'Eglise, ont force de décision iudiciaire civile ».

Ces trois articles ont pour but de constituer une défense efficace du mariage religieux.

La législation impériale russe admettait en théorie, pour les Orthodoxes, les principes canoniques selon l'interprétation de l'Eglise russe (1), mais le pouvoir séculier avait usurpé dans le régime des mariage une large part, p. ex.. pour les dispenses, le divorce, etc. (2). Le mariage était toujours contracté devant l'autorité religieuse, le soi-disant mariage civil étant inconnu dans la législation pour tous les chrétiens, Orthodoxes ou non (3).

Au moment de la composition de notre statut, la situation n'était plus la même. La loi civile sur le mariage n'avait pas encore été portée, mais les principes qui dirigeaient le gouvernement faisaient prévoir les pires conséquences. Et de fait, bientôt furent introduits le divorce et le mariage civil. Ce fut l'occasion d'un nouveau décret de la part du concile (4), statuant que « les décrets, destinés à renverser les lois ecclésiastiques, ne peuvent pas être admis par l'Eglise ». Contre le mariage civil il établit la règle suivante:

« L'inscription des mariés dans les offices civils, ne peut pas remplacer le mariage ecclésiastique, sacrement sacré

(1) BIERNACKI note: « Ius matrimoniale et ipsa doctrina de Sacramento Matrimonii, in orientali ecclesia orthodoxa, multo minus perfecte elaborantur, apud ipsos etiam theologos et canonistas, quam in Ecclesia Catholica, et praesertim in Ecclesia Romana », l. c., pp. 92-3.

(2) Cfr. *Svod Zakonov*, t. X, p. I, nn. 1 ss.

(3) Ib., nn. 25 s.; n. 31; nn. 61 ss.; n. 65.

(4) Fasc. II, pp. 21-22, daté du 19 février/4 mars 1918.

sanctifiant et consolidant, par sa force bienfaisante, la société conjugale de l'homme et de la femme. En conséquence, la cohabitation matrimoniale sur la base de la simple inscription dans les registres civils, ou le soi-disant mariage civil, doit être invariablement sanctifiée par le mariage religieux. Le mariage ecclésiastique toutefois n'est possible que dans le cas où il n'y a pas d'empêchement canonique à la contraction du mariage » [1]. Cependant le décret ne proteste pas contre l'inscription antécédente dans les registres d'état civil.

Notre statut nie indirectement l'existence du mariage civil pour les Orthodoxes, car l'art. 13 veut que les conditions exigées par l'Etat soient conformes au droit ecclésiastique. Veut-on dire également que la forme ecclésiastique est la seule valide? L'esprit du statut et l'opposition faite lors de l'introduction du mariage civil, le décret cité plus haut, qui dénonce sans plus comme invalide tout mariage qui n'a pas été contracté devant l'Eglise, enfin l'art. 15, où l'affirmation catégorique de la valeur civile des jugements ecclésiastiques exclut toute autre compétence-sinon on aurait dû prévoir la solution en cas de conflit ou dans le cas d'une prévention de la part des tribunaux laïques —, tout cela démontre que notre statut ne reconnaît pas le mariage civil.

Ainsi ici encore l'Eglise orthodoxe espère obtenir davantage que ce qui a été concédé à l'Eglise catholique dans les meilleurs de ses concordats, conclus depuis Pie XI. Là on a dû laisser au moins la possibilité du mariage civil [2].

La formalité de l'inscription dans les registres civils n'est pas requise, puisque par l'article 17 du même statut, les registres paroissiaux font foi devant l'Etat.

Donc, pratiquement, la législation civile ne peut que répéter, pour les Orthodoxes, ce que contient la loi ecclésiastique, exception faite pour ce qui regarde les conséquences civiles du mariage.

Les causes capables d'entraîner le divorce sont indiquées dans un décret du concile du 7/20 avril 1918 [3], complété par un autre décret du 20 août/2 septembre de la même année [4].

[1] L. c., p. 22; MANIGLIER, l. c., t. 13, col. 1506.
[2] Lithuanie, art. 15; Ital., art. 34; Autriche, art. 7: Portugal, art. 22.
[3] Fasc. III, p. 61-64.
[4] Fasc. IV, p. 48.

B) LES MARIAGES MIXTES.

16 : « Les conditions juridiques et les conséquences des mariages mixtes, si l'une des parties contractantes appartient à l'Eglise Orthodoxe, sont déterminées conformément à la legislation de cette dernière ».

L'ancienne législation était toute en faveur de l'Orthodoxie. Plusieurs articles du Code des Lois défendent ouvertement la religion dominante. L'art. 67 exige de ceux qui appartiennent à une autre confession d'affirmer par écrit qu'ils ne feront aucun tort à l'autre conjoint à cause de sa foi orthodoxe, qu'ils ne l'amèneront pas à abandonner sa religion et que les enfants seront baptisés et éduqués selon la religion orthodoxe. L'union doit se contracter devant le prêtre orthodoxe et dans l'église orthodoxe.

L'art. 72 déclare que les mariages d'Orthodoxes avec des Catholiques, faits devant le prêtre catholique seulement, ne sont pas considérés comme valides.

Les art. 73-74 décident que seul le tribunal orthodoxe, à l'exclusion du tribunal catholique, peut prononcer le divorce.

Notre article, et le débat qu'il provoqua le confirme, cherche à établir un compromis entre les principes et la réalité. L'Orthodoxie rejette tout mariage mixte, objecte-t-on, dans la discussion : quand donc elle exige que les conditions pour le contracter soient conformes à la legislation orthodoxe, elle refuse en d'autres termes de les reconnaître (1).

Mais on s'attendait à ce que les mariages mixtes seraient admis par le Gouvernement. Déjà les journaux avaient publié les « privilèges » concédés par Kerenskij aux Catholiques, notamment que les mariages mixtes, contractés devant le prêtre catholique, auraient la même valeur que ceux conclus devant le prêtre orthodoxe (2).

(1) 43, 43. Lors des discussions sur le Concordat de 1847, le Gouvernement désirait plutôt les mariages mixtes : « Comme ces dispositions (de Grégoire XVI) ne renferment rien de contraire aux vues de notre gouvernement et qu'elles peuvent même avoir pour conséquence un plus grand nombre de mariages mixtes, le comité reconnaît la possibilité de consentir à l'application de ces principes... » *Esposizione documentata*... (sur les relations du Saint Siège avec la Russie), Rome, 1866, p. 148.

(2) 43, 42

Notre article est extrêmement sobre. Quelles sont ces conditions juridiques? Comment doivent se contracter ces mariages, reconnus par l'Etat? Rien d'explicite non plus sur ses conséquences, comme le baptême et l'éducation des enfants, les causes matrimoniales, etc. L'intention est sans doute d'exiger qu'en tout cela la loi civile suive le droit orthodoxe, mais il semble que le concile n'ose pas l'avouver explicitement. Il concède quelque chose aux circonstances: la possibilité même du mariage mixte, mais il faut que malgré tout l'Etat reste orthodoxe, et défende la primauté de l'Orthodoxie selon l'art. premier.

Il est intéressant de comparer ce que l'Eglise Catholique a obtenu dans ses concordats avec les Etats orthodoxes, où le principe de séparation entre l'Eglise et l'Etat n'existait pas (Russie, Monténégro, Serbie).

Le mariage mixte est un des points sur lesquels on n'a pas pu trouver un accord dans le Concordat avec la Russie (1847). L'obstacle provenait des lois (citées plus haut). Y déroger aurait été considéré comme une trahison envers l'Orthodoxie.

Pour être valables, ces mariages mixtes devaient être célébrés avec la bénédiction du prêtre orthodoxe, ce que le Saint Siège ne pouvait admettre. Celui-ci proposa donc, afin de tranquiliser la conscience des prêtres catholiques, d'adopter dans la célébration le système en usage dans d'autres pays (Hongrie, Prusse, Bavière), où le prêtre catholique assistait passivement au mariage, ce qui suffisait d'après la forme du concile de Trente pour assurer la validité du mariage, sans toutefois l'approuver (1). Les plénipotentiaires russes acceptèrent cette proposition « ad referendum » (2). On y revint plus tard. Dans une séance du comité, constitué pour examiner l'application du concordat, parmi les questions qu'on voulait laisser « jusqu'à de nouvelles réclamations du Ministère papal », nous trouvons: 3. De la détermination des obligations du clergé

(1) « Parochus catholicus... poterit iisdem nuptiis materiali tantum praesentia, excluso quovis ecclesiastico ritu, adesse perinde ac si partes unice ageret meri testis, ut aiunt, *qualificati* seu *auctorisabilis*... ». Lettre de Grégoire XVI aux évêques de Hongrie, 30-IV-1841, cfr. Ius Pontif. de Prop. Fide, P. I, vol. V, p. 274.

(2) *Raccolta*, p. 762.

catholique romain dans la célébration des mariages mixtes (Art. 4 du protocole).

Conformément à la Bulle... dans le cas où une personne de la religion catholique-romaine désire contracter un mariage avec une personne d'une autre religion, sans s'engager à élever ses enfants dans la religion catholique-romaine, il est permis au curé de l'église catholique-romaine de proclamer les bans dans la forme habituelle; puis, si la personne susmentionnée, restant sourde aux avertissements de ne point contracter de mariage, renouvelle la déclaration de son dessein, le curé peut, après avoir invité l'autre partie contractante en présence de deux temoins, recevoir de tous deux la déclaration de la volonté qu'ils ont de contracter ce mariage, inscrire cette déclaration dans les livres de l'Eglise et leur faire savoir que l'acte ainsi accompli par eux en sa présence est reconnu comme la conclusion d'un mariage légitime. Cette participation d'un prêtre catholique-romain à la conclusion d'un mariage mixte par sa seule présence se nomme *assistance passive* ([1]). Cette proposition semblait acceptable au comité ([2]).

Quant à la demande d'abrogation de la loi qui exigeait la bénédiction orthodoxe pour la reconnaissance de la validité du mariage, le comité estima que cette question ne pouvait être résolue ([3]).

Un autre point concernant les mariages mixtes, sur lequel on ne put trouver une entente, était la compétence judiciaire.

« 3. Le Plénipotentiaire de Sa Sainteté a démontré l'impossibilité pour les parties catholiques de reconnaître la juridiction des Tribunaux de l'Eglise dominante, et la nécessité par conséquent de leur donner la liberté de soumettre au Tribunal catholique les causes relatives à leurs mariages avec des personnes de l'Eglise dominante.

« Les plénipotentiaires de S. M. Impériale ont répondu, que si le St. Siège trouve pour ces sortes de cas, très rares dans la pratique, quelques moyens d'accommodement acceptables, ils sont disposés à les prendre en considération, et même à aviser de leur côté à quelque combination compati-

([1]) *Esposizione*... pp. 147-8.

([2]) Ib., p. 143.

([3]) Ib., p. 148.

ble avec les formes de jurisdiction établies dans l'Empire » [1].

Plus tard la commission (citée plus haut) jugea impossible de trouver un accord sur ce point [2].

Une solution plus favorable à l'Eglise Catholique fut donnée dans les concordats avec le Monténégro (1882) et la Serbie (1914).

L'Etat reconnaît, dans ce dernier, la validité des mariages mixtes, célébrés devant le curé catholique. et la loi favorise cette religion dans laquelle le mariage a été célébré (art. 14). Ainsi, si le mariage a été célébré devant le prêtre catholique, c'est le conjoint catholique qui décide dans quelle religion les enfants seront éduqués; les causes matrimoniales seront de la compétence du tribunal catholique.

Un correspondant des *Tserkovnyja Viedomosti* critique les larges droits concédés dans ce concordat aux Catholiques pour les mariages mixtes [3].

Le concordat avec le Monténégro est moins formel: il ne parle pas des enfants et laisse aux époux la liberté de porter leurs causes devant l'autorité catholique. Mais tout comme le concordat serbe [4] il reconnaît la valeur du mariage célébré devant l'autorité catholique.

IV. — Ecoles et Instruction religieuse.

Nous trouvons dans le statut trois articles traîtant la question de l'enseignement et de l'aide religieuse. Nous divisons cette matière en deux points: les droits de l'Eglise à l'enseignement [5]; ses droits à procurer l'aide religieuse à ses fidèles.

[1] *Raccolta*, p. 726.

[2] *Espos.*, p. 148.

[3] 1914, n. 27 pp. 1220-21.

[4] *Raccolta*, pp. 1049 et 1102.

[5] Il va de soi que le terme de « droits » doit s'entendre d'une façon très relative quand il s'agit de l'Eglise orthodoxe, puisqu'elle n'a pas le droit d'exister séparément de l'Eglise catholique qui seule est l'Eglise du Christ.

A) L'ENSEIGNEMENT ECCLÉSIASTIQUE.

Art. 18 : « Les écoles inférieures, moyennes et supérieures érigées par l'Eglise orthodoxe dans un but strictement théologique ou de culture générale. jouissent dans l'Etat de tous les droits des établissements scolaires de l'Etat, d'après une base commune ».

Une des institutions ecclésiastiques les plus importantes en Russie étaient les écoles paroissiales. « Depuis l'ancien temps, dit Berdnikov, les prêtres de la paroisse ont accompli, pour autant que les circonstances le leur permettaient, ce devoir qui leur est propre » (1). Et Biernacki écrit: « Les écoles ecclésiastiques orthodoxes, de même que les séminaires diocésains ont été introduits par le Gouvernement, parce que l'exemple de l'Eglise Romaine et les fruits des séminaires catholiques entraînent les Orthodoxes à imiter au moins extérieurement le si salutaire Concile de Trente » (2). Et Berdnikov ajoute qu'au début il n'y avait que des écoles confessionelles en Russie; que ce fut Pierre le Grand qui institua des écoles de culture générale de l'Etat (3).

Outre les séminaires et les académies, il y avait deux sortes d'institutions scolaires ecclésiastiques: les écoles élémentaires (comprenant les écoles de lecture, les écoles paroissiales et dominicales) et les écoles normales (celles de deux classes et les écoles magistrales) (4). Loin de redouter leur concurrence, l'Etat les soutenait et souvent aidait à leur fondation, surtout dans les régions où les Orthodoxes vivaient mêlés à des peuples d'autres races et d'autres religions (5).

Ces écoles pouvaient être fréquentées également par des enfants non orthodoxes, avec le consentement de leurs parents et avec la permission de l'évêque. L'instruction religieuse ne pouvait être donnée qu'aux enfants orthodoxes (6). Biernacki affirme que ces écoles étaient purement confessionnelles et qu'il était impossible à la jeunesse catholique de les

(1) BERDNIKOV, II, p. 123, n. 120.
(2) BIERNACKI, p. 85.
(3) BERDNIKOV, l. c., p. 225.
(4) Ib., p. 124.
(5) Cfr. ib., p. 234-5.
(6) Ib., p. 124.

fréquenter. Il corrobore son affirmation par le témoignage du canoniste orthodoxe Souvorov. Cependant, dans plusieurs endroits, ajoute-t-il, le gouvernement local menace de châtiments le clergé catholique qui défend aux enfants catholiques de fréquenter ces écoles ecclésiastiques (1).

Dans les dernières années, commença à se manifester une certaine opposition aux écoles confessionnelles, sous la forme d'une propagande pour l'école unique. Le Gouvernement provisoire tenta de l'introduire par son décret du 20-VI (a. s). 1917, quelques semaines avant l'inauguration du concile. Par ce décret « toutes les écoles, dont l'entretien est à la charge de l'Etat, et plus particulièrement les écoles ecclésiastiques normales ou paroissiales passent sous la direction du ministère de l'Instruction Publique » (2). De plus, un projet de loi fut déposé qui « manifestement tendait à supprimer le genre d'écoles ecclésiastico-paroissiales » (3).

Dès qu'il eut vent de l'affaire, le T. S. Synode intervint: « il déclara au Gouvernement que cette mesure prive l'Eglise orthodoxe d'un moyen d'influence religieuse et civilisatrice sur le peuple russe; ce peuple, en effet. par suite de l'importante participation de l'Eglise orthodoxe à l'histoire du Gouvernement russe, est habitué à puiser dans l'Eglise le germe de la foi et son idéal de vie ». Lorsque le décret fut publié, le T. S. Synode protesta contre la décision, si hâtive, d'une question qui exige la consultation du Concile (4).

Le concile prit « une attitude plus opposante encore que le Synode », dit Titlinov (5). Un décret special (6) demanda de modifier cette décision du 20 juin dans le sens des droits de l'Eglise, c. à d., au concret, de retirer le projet de soumettre ces écoles au ministère de l'Instruction publique, de supprimer la pension des maîtres et maîtresses de ces écoles, etc. On demanda en outre l'égalité de droit et de fait

(1) Biernacki, p. 85.

(2) Maniglier, l. c., t. 12, p. 815. D'après une note (ib.), il y avait à ce moment 37 000 écoles paroissiales primaires, soit le tiers des écoles primaires de l'empire.

(3) *Decrets,* fasc. II, p. 16.

(4) Titlinov, p. 65; Maniglier, l. c., t. 13, col 1481.

(5) P. 71; Maniglier, l. c., col. 1487.

(6) Sans date dans les décrets. Fasc. II, pp. 14-15.

avec les écoles ministérielles pour les écoles, les maîtres et les élèves. On acceptait par compensation un certain contrôle de l'autorité civile.

Enfin une affirmation de principe formulée en ces termes: « Il faut faire savoir au clergé et aux laïques que les écoles ecclésiastiques constituent pour l'Eglise Orthodoxe un moyen indispensable pour propager la civilisation et l'éducation chrétiennes, et dans le cas où les écoles ecclésiastiques, actuellement existantes, seraient soustraites à l'autorité de l'Eglise, celle-ci serait immanquablement contrainte d'ouvrir de nouveau ses propres écoles... ». Suit l'ordre de défendre les édifices, biens, capitaux, etc. (1).

Une délégation envoyée au ministre-président, Kerenskij (1-X-1917), reçut la réponse que le Gouvernement n'avait voulu en aucune manière priver l'Eglise de la possibilité d'avoir des écoles selon ses moyens, ni lui faire en cela des obstacles.

Un autre décret du Concile, émané le 23 octobre et remis le même jour au Gouvernement provisoire, commentait les dispositions ministérielles, et manifestait les protestations de l'Eglise (2).

Les dispositions de notre statut devaient rester lettre morte. Deux iours après leur promulgation, le 4 décembre 1917, le Soviets supprimèrent d'un trait le système scolaire ecclésiastique:

« Tous les établissements ecclésiastiques d'instruction et d'éducation passent sous la juridiction du commissariat de l'Instruction publique; sont compris dans ce nombre tous les établissements scolaires ecclésiastiques de tout degré, paroissiaux ou diocésains, sans en excepter les maisons de formation du clergé, telles que Séminaires et Académies de theologie » (3).

B) L'AIDE RELIGIEUSE.

1: Sur le droit à l'aide religieuse dans les écoles, nous renseigne l'article 19.

19: « Dans toutes les écoles laïques, publiques et privées, l'education des enfants ortodoxes doit être conforme à l'esprit de l'Eglise

(1) *Décrets,* fasc. II, l. c.

(2) Fasc. II, pp. 16-20; TITLINOV, l. c.: MANIGLIER, l. c.

(3) TITLINOV, p. 98; MANIGLIER, l. c., t. 12, col. 818.

Orthodoxe; dans les écoles inférieures et moyennes comme aussi dans les écoles supérieures, l'instruction religieuse est obligatoire pour les élèves orthodoxes; l'entretien du personnel enseignant dans les écoles de l'Etat se fait au compte du trésor public ».

L'instruction religieuse dans les établissements d'instruction était prevue dans l'ancienne Russie. « Dans les écoles laïques publiques, c. à d. dans les lycées et les gymnases, on donne comme matière absolument indispensable pour les élèves orthodoxes l'enseignement de la doctrine chrétienne, mise sous la surveillance de l'Ordinaire du lieu orthodoxe, qui possède en outre le droit, du moins dans certaines contrées de l'empire, d'inspecter ces écoles » (1). L'évêque peut intervenir dans la nomination des professeurs, il doit être invité aux examens de religion dans les écoles supérieures et moyennes, et il a le droit de contrôler le programme de cette matière (2).

Mais les choses changèrent avec la revolution. « Le Gouvernement, écrit Titlinov, met à l'étude un projet qui exclut des matières obligatoires l'étude du catéchisme. Les organisations pédagogiques, soutenues par les milieux ecclésiastiques, mènent une chaude agitation contre cette tentative et demandent avec insistance que l'enseignement religieux soit maintenu comme matière obligatoire, et qu'on lui accorde le temps et l'attention nécessaires... Elles considèrent ce projet gouvernemental comme une acte d'hostilité envers l'Eglise » (3).

Le concile émit les principes suivants sur l'enseignement de la religion:

1° Dans tous les établissements d'instruction élémentaire, moyenne, supérieure, tant privés que publics, l'enseignement de la religion orthodoxe est matière obligatoire.

2° L'âge de 14 ans, fixé par la loi du 14 juillet 1917 pour la responsabilité religieuse (changement ou abandon de religion), et pour le terme de l'enseignement religieux, est prématuré.

3° Tant qu'on fréquente une école inférieure ou moyenne, il est défendu de changer de religion ou de la quitter.

(1) Biernacki, p. 86.

(2) Pavlov, pp. 289-290; *Ukazes*, 16-XI-1811; 23-VII-1841; 25-V-1874.

(3) Titlinov, pp. 65-66; Maniglier, l. c., t. 13, col 1481.

4° On est exonéré de l'enseignement de la religion, dans les écoles inférieures ou moyennes, si l'on quitte l'Orthodoxie en même temps que ses parents.

5° Les maîtres de religion ont tous les droits du service statal (1).

On proteste contre le projet de loi sur la suppression de l'obligation d'enseigner la religion dans les écoles. « Le gouvernement répond avec moins de décision sur la question de l'instruction religieuse (2). Comme il ne s'agit que d'un projet de loi, les représentations du Concile seront prises en considération lors de la rédaction définitive » (3).

La dernière mise au point de la part du Concile fut notre article, dont nous analyserons brièvement le texte.

Celui-ci est très rigide. Il exige non seulement qu'on enseigne la religion, mais que le programme, les méthodes, la discipline — car tout cela est contenu dans le terme général d'*éducation* qu'emploie notre article, — soient conformes à l'esprit de l'Eglise orthodoxe. Toute la culture, comme l'explique Boulgakov, doit être pénétrée de l'esprit de l'Eglise orthodoxe (4).

Exiger en ce moment l'éducation orthodoxe dans les écoles de l'Etat, avertissait Kouznetsov, est penser en dehors des temps et des lieux (5). Mais on voulait davantage: on exigeait également cette éducation dans les écoles laïques privées, si elles étaient fréquentées par des élèves orthodoxes, sans ajouter aucune considération de majorité ou de nombre quelconque. Cet article manifeste bien clairement le principe de la primauté orthodoxe, qu'on ne voulait pas seulement faire reconnaître officiellement par l'Etat, mais même imposer aux écoles privées. Déjà Kouznetsov demanda comment on pouvait concilier cela avec la liberté de conscience proclamée en Russie (6).

Quant à l'enseignement direct de la religion, il est obligatoire pour les élèves orthodoxes. « Aussi, ajoute l'article,

(1) *Décrets*, fasc. II, p. 13.

(2) L'autre question était celle des écoles ecclésiastiques.

(3) Titlinov, p. 72; Maniglier, l. c., col. 1487.

(4) 43, 75.

(5) 43, 78.

(6) L. c.

dans les écoles supérieures ». Le motif en est que toute la culture doit être pénétrée par l'esprit de l'Eglise.

Enfin, dans les établissements publics, cet enseignement se fait aux frais de l'Etat. La formule contient plus que le simple entretien des professeurs.

Rien sur les livres, la nomination des professeurs, l'inspection de l'enseignement. Plusieurs de ces points sont sans doute contenus dans la formule générale: « conforme à l'esprit de l'Eglise orthodoxe », mais l'indétermination peut amener des questions embarrassantes, comme, p. ex., celle de l'éloignement d'un professeur nommé par l'Etat. Il est vrai que notre statut ne donne que les principes généraux.

De même que le projet sur les écoles ecclésiastiques, celui sur l'enseignement religieux fut reduit à néant par la venue au pouvoir des Soviets (1).

Reste le numéro 20, sur l'accomplissement des devoirs religieux en dehors des écoles.

20: « L'accomplissement des devoirs religieux, pour les membres de l'Eglise orthodoxe, qui font le service dans l'armée ou dans la marine, doit être assuré par l'Etat; chaque partie de l'armée doit avoir un clergé orthodoxe ».

Cet article est très général, et laisse en suspens plusieurs questions. Dans l'ancienne Russie, l'aumônerie militaire avait été l'objet de plusieurs dispositions légales.

Ici, on n'explicite pas; on ne fixe que le principe, c.à.d. la possibilité de pratiquer les devoirs religieux dans l'armée et dans la marine, et l'existence, au frais de l'Etat, de l'aumônerie militaire.

La détermination ultérieure, que chaque *partie de l'armée* aura son clergé militaire, est très vague. Que signifie *partie de l'armée*? A ceux qui voulaient supprimer cette expression, on répondit que ce serait réduire l'aide spirituelle à une formalité, car le Gouvernement en profiterait pour diminuer le nombre des aumôniers (2). La question est-elle résolue par cette expression? Il y a lieu d'en douter.

(1) Cfr. Titlinov, p. 147; Maniglier, l. c., t. 12, col. 824.
(2) 43. 90.

Rien sur la nomination des aumôniers, pour autant que l'Etat y a quelqu'intérêt, ni sur leur juridiction, etc.

Le statut ne parle pas non plus de l'aide spirituelle dans les hôpitaux, prisons et autres établissements dépendants de l'Etat.

V. — Les subsides.

24 : « L'Eglise Orthodoxe reçoit du trésor de l'Etat un subside annuel d'après une évaluation spéciale faite par le gouvernement ecclésiastique suprême et approuvée dans l'ordre législatif. Elle rend compte des sommes reçues selon les règles communes ».

Les différents chapitres de ce compte (construction et rétablissement des édifices, traîtement des évêques, curés, séminaires, écoles, etc.) ne sont pas détaillés. On comptait beaucoup sur ce secours, puisqu'une déclaration, ajoutée pour les membres du concile, expliquait qu'il dispensait l'Eglise d'établir des collectes ecclésiastiques spéciales, le Gouvernement fournissant les moyens nécessaires (1).

Dans le projet du Gouvernement provisoire, tel qu'il est rapporté par Titlinov, nous lisons : « 5° L'Etat participe à l'entretien des églises, de leurs organes et institutions par des subsides transmis directement. La justification de l'emploi de ces sommes est fournie à la section ministérielle compétente » (2). Par la suppression des écoles, ce subside était pratiquement réduit à la moitié (3).

C'est l'Eglise, par des organes supérieurs, qui propose le budget que l'Etat contrôle. Cette intervention est toujours très délicate, si la subvention doit se calculer selon les besoins, et si l'Eglise dispose d'autres ressources. Des divergences ne sont point exclues.

Dans notre statut, il s'agit de collaboration entre l'Eglise et l'Etat, non de compensation pour des confiscations opérées antérieurement, comme c'est le cas dans le droit concordataire. Il ne faut pas oublier cependant que les fidèles paient des

(1) 43. 141.

(2) TITLINOV, p. 83 ; MANIGLIER, l. c., t. 13, col. 1484.

(3) TITLINOV, l. c , p. 142 ; MANIGLIER, l. c., t. 14, col. 142.

taxes pour l'Eglise; ainsi le budget ecclésiastique n'est pas une pure faveur de l'Etat.

Plus tard, les Soviets ayant supprimé tout subside, il fallut recourir aux collectes pour l'entretien du culte.

Quelques conclusions.

On a parlé de concordat à propos de notre statut. Ce terme convient à peu près, dit-on, mais il en faudrait un qui n'inclût pas l'indifférence de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise ([1]). Un concordat est, selon Boulgakov, une institution historique, le type des relations entre l'Eglise et l'Etat, telles que les propose l'Eglise catholique. Mais celle-ci est une organisation politique internationale. L'Orthodoxie, par contre, est œcuménique, divisée en églises nationales, sans organe œcuménique permanent pour les relier entre elles. Il admet que c'est une infériorité et un fait qui rend impossible toute réalisation de concordat. L'Eglise orthodoxe n'ayant donc pas de représentation juridique stable dépassant les limites de l'Etat dans laquelle elle se trouve, elle constitue une société avec l'Etat, à l'intérieur de celui-ci et soumise à lui pour le côté extérieur ([2]).

Kouznetsov (dans son analyse des articles 2, 3 et 6) ([3]), ne rejette pas l'idée de concordat, mais il l'entend dans le sens légaliste, c. à. d. avec supériorité de l'Etat, qui n'a d'autre obligation qu'un engagement moral. Appuyés sur un telle obligation, l'Eglise et l'Etat édictent, chacun dans la sphère de sa propre compétence, des lois pour leurs sujets. Toutefois l'orateur est d'avis que l'Eglise orthodoxe ne doit pas être considérée comme nationale; elle est aussi au Japon, en Chine et ailleurs. En outre, étant apostolique, elle constitue une partie de l'Eglise universelle, et ses organes sont une partie des organes du gouvernement de l'Eglise universelle, qui se manifeste ouvertement, dit-il, dans les conciles œcuméniques.

Un concordat suppose, sans aucun doute, une personnalité internationale ou plutôt supranationale. Si l'on prend en con-

([1]) 42. 13.
([2]) 42. 20.
([3]) 42. 31.

sidération les arguments du droit international qui assurent cette personnalité à l'Eglise catholique (representation diplomatique, etc.), les églises orthodoxes ne la possèdent pas. Elles n'ont pas d'organisation hiérarchisée, débordant les frontières des Etats et elle ne peut affirmer, au point de vue de la société visible, la distinction entre deux pouvoirs complètement indépendants l'un de l'autre: le spirituel et le civil (1).

Le fait des missions orthodoxes de la Russie ne constituent aucun argument, parce que ces missions avaient un caractère trop national, leur hiérarchie dépendait du T. S. Synode, qui lui-même était directement soumis au Tsar.

Mais ces arguments, de même que ceux de la représentation diplomatique et d'autres, ne tranchent pourtant pas la question en droit.

La personnalité supranationale de l'Eglise catholique se base avant tout sur son caractère divin. Elle tient sa personnalité de la part du Christ, ce qui la rend indépendante du pouvoir civil pour tout ce qui concerne sa hiérarchie, son but et les moyens de l'atteindre. Elle possède donc cette personnalité de par sa nature, indépendamment du fait de son existence dans plusieurs états. Certains membres du concile, jugeant avec raison que là se trouve le vrai motif de la grandeur de l'Eglise, revendiquèrent cette personnalité avec son origine pour l'Eglise orthodoxe, mais le concile n'y prêta pas l'attention voulue.

Tout cela ne veut pas dire qu'aucun accord n'est possible entre l'Etat et l'église orthodoxe. Tout comme l'Etat peut aussi avoir des obligations de justice ou autres, inviolables, envers des personnes privées, il peut en avoir avec des personnes juridiques reconnues par lui, telle l'église orthodoxe, mais cet arrangement ne s'appelle pas concordat, dans le sens catholique du terme. Tout au plus peut-on lui appliquer la théorie légaliste qui est une corruption des principes sur les relations entre l'Eglise et l'Etat.

(1) Un cas analogue (bien que très dissemblable sous d'autres rapports) à celui de l'Eglise catholique était, avant la guerre de 1914, celui du Khalifat chez les Musulmans. Cfr. LE FUR, *Précis de Droit international public*, p. 139.

Le concile n'a d'ailleurs pas voulu faire un pacte avec l'Etat. Il ne s'agit pas d'engagements mutuels, de concessions de droit avec compensation, etc.

Le Gouvernement avait comme tâche de composer une nouvelle constitution: quelle place y réserverait-on à l'Eglise? Voilà le problème posé au concile. Notre Statut est une prise de position, une affirmation de principe que l'Eglise veut émettre à temps. Cela explique le caractère général de ces points, le manque de précision, de déterminations juridiques.

Se basant sur l'autorité que lui donnent son caractère spirituel, la tradition nationale et sa puissance représentative, l'Eglise ne demande pas le consentement de l'Etat, elle exige.

D'autre part, connaissant la tendance vers l'indifférence religieuse, elle n'ose plus revendiquer ouvertement la même position qu'elle avait sous l'ancien régime. C'est de là que provient la différence entre le Statut lui-même et le préambule. mais en votant ce dernier, l'Eglise montrait qu'elle restait consciente de ses « droits », conçus toutefois selon l'idée byzantine des relations entre l'Eglise et l'Etat.

A. Wuyts S. J.

Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen:

Der Streit über die Gültigkeit der "Griechentaufe"

In den Verhandlungen der Lateiner mit den Griechen, welche in Ferrara und in Florenz in den Jahren 1438 und 1439 geführt wurden, stand die Gültigkeit der von der griechischen Kirche gespendeten Taufe ausser jeder Diskussion. Niemand zweifelte an ihrer Gültigkeit. Anders war es schon bei den unmittelbar anschliessenden Verhandlungen mit den Armeniern. Hier kam diese Frage ausdrücklich zur Sprache. In der Bulle Papst Eugens IV. vom 22. Nov. 1439 (1) durch welche die Union der Armenier mit der römischen Kirche erklärt wurde, ist ein eigener Abschnitt über die Sakramente und somit auch über das Sakrament der Taufe enthalten.

Es könnte scheinen, als ob auch diese letztere Bulle, welche häufig als decretum pro Armenis bezeichnet wird, eine konziliare Lehrentscheidung darstelle, die als solche für die ganze Kirche verbindlich ist. Sie wurde auch tatsächlich von vielen lateinischen Theologen in dieser Weise aufgefasst. Dies machte sich vor allem bei der Lehre der Bulle über die Materie des Sakraments der Priesterweihe, über die sog. « Überreichung der zur Ausübung des Priesteramtes notwendigen Gegenstände », die « traditio instrumentorum » geltend. Man übersah dabei, dass die Bulle schon nach ihrem eigenen Wortlaut nicht für alle ihre Sätze den gleichen Grad von Glaubenssicherheit in Anspruch nimmt. Sie gibt nämlich denselben am Ende ihrer Ausführungen die verschiedensten Namen. Sie nennt sie capitula, declarationes, definitiones, praecepta, statuta und doctrina (2). So verschiedenen Arten der Darlegung

(1) Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, Bd. 31 A, Sp. 1048-1060.
(2) Wie eben, Sp. 1060.

einer theologischen Lehre kommt aber offenbar auch nach Absicht der Verfasser nicht das gleiche dogmatische Gewicht zu. Auch die Geschichte der Bulle und mancher der darin ausgedrückten Anschauungen beweist diese Tatsache. Eine dieser geschichtlichen Fragen soll uns hier beschäftigen.

Wir wollen uns nicht den eben erwähnten Fragen über die Materie des Sakraments der Priesterweihe zuwenden. Uns interessiert an dieser Stelle der Streit um die Gültigkeit der nach griechischem Gebrauch gespendeten Taufe, der in Polen-Litauen noch über 60 Jahre hindurch andauerte. Diese Tatsache beweist zum wenigsten, dass das decretum pro Armenis schon von Anfang an nicht überall in allen seinen Teilen als eine die ganze katholische Kirche aller Riten verpflichtende Glaubensentscheidung aufgefasst wurde. Die nachfolgende geschichtliche Untersuchung stützt somit auch die Stellungnahme der meisten heutigen Dogmatiker, welche die Ausführungen des Dekrets über die Materie des Sakraments der Priesterweihe als nicht unbedingt verbindlich für die Praxis aller Riten des katholischen Kirche ansehen.

Das Dekret enthält, wie bekannt, acht Abschnitte, von denen sich der fünfte mit den Sakramenten beschäftigt. Dieser Abschnitt ist zum grössten Teile einem opusculum des hl. Thomas entnommen, welches « de articulis fidei et de ecclesiae sacramentis » handelt [1]. Doch finden sich darin auch Einschiebsel z. B. beim Sakramente der Taufe über die Taufformel der Orientalen [2]. Es heisst dortselbst zuerst mit den Worten des hl. Thomas wie folgt: « Forma autem est: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». Dann fügt das Konzil von sich aus einige Sätze hinzu: « Non tamen negamus, quin et per illa verba: ⟨Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti⟩ vel: ⟨Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti⟩, verum perficiatur baptisma; quoniam cum principalis causa, ex qua baptismus virtutem habet, sit Sancta Trinitas, instrumentum autem sit minister qui tradit exterius sacramentum: si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum ». Da-

(1) *S. Thomae opera omnia,* Bd. XVI, Parma, 1845, p. 119-122.

(2) Denzinger-Bannwart, N. 696.

nach fährt das Dekret mit den Worten des hl. Thomas fort: « Minister huius sacramenti... u. s. w. ».

Man sollte meinen, dass mit einer solchen von autoritativer Seite erfolgten Erklärung die Frage nach der Gültigkeit der nach ostkirchlichem Gebrauch gespendeten Taufe ein für allemal erledigt gewesen wäre. Dass dem aber nicht so war, wissen wir vor allem aus Polen-Litauen. Der Anlass, welcher dortselbst zur wiederholten Neubehandlung dieser Frage führte, war, wie oft in der Geschichte der Theologie, keine dogmatische Ideenverknüpfung, sondern eine der theologischen Lehre ganz ferne liegende politische Stellungnahme, welche durch die stete Wiederholung der äusseren Anlässe zu stets neuer Behandlung einer schon abgehandelten Frage führte. Diese Entwicklung soll im folgenden dargestellt werden.

Im Grossfürstentum Litauen, das im XV. Jahrhundert mit dem Königreich Polen durch Personalunion und nicht durch Verwaltungseinheit verbunden war, gab es vor allem drei politische Anschauungen: eine national-litauisch ausgerichtete, welche aber in den Gedankengängen des Abendlandes lebte. Eine andere ebenso litauisch gesinnte, die jedoch aus östlichen Ideen gespeist wurde, und eine dritte, welche so sehr östlich gesinnt war, dass sie dem zweiten, nicht abendländischen ostslawischen Staate, nämlich dem unter Johann III. mächtig aufstrebenden Grossfürstentum Moskau zuneigte.

Die erste dieser drei Richtungen, wenn man sie so nennen darf, hatte ihre Anhänger, soweit wir sehen können, vor allem bei der lateinischen Weltgeistlichkeit. Ihre Hauptvertreter waren die meisten Erzbischöfe von Wilna, die ihrerseits zugleich Grosskanzler des Grossfürstentums waren. Die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung waren die Erzbischöfe: Matthias (1422-1453), Johannes Losowicz (1467-1480) und Albert Tabor (1492-1507). Auch zur zweiten der obengenannten Richtungen gehörten lateinische Geistliche: vor allem der Nachfolger des Erzbischofs Matthias, Erzbischof Nikolaus Dzierzgowicz (1453-1467) und die Priester der im Minderbrüderorden neu aufgekommenen Reform der Bernhardiner, die damals in Polen und in Litauen weit verbreitet waren. Es gehörten auch verhältnismässig viele Adlige geistlichen und weltlichen Standes zu dieser Partei. Vor allem waren dies die teils mit Rom unierten, teils davon getrennten Metropoliten

der litauischen griechischen Kirche, aber auch manche Adelsgeschlechter z. B. lange Zeit hindurch die Familie der Olelkowitschen aus Kiew, die Soltans, Sapiehas, Prutzki und Bolgarynowitsch. Manche derselben wechselten aber auch mit ihren Zu-und Abneigungen. Zur dritten Klasse gehörten, vor allem seit etwa 1480, eine Reihe von Hochadligen aus dem Rurikstamme, welche entschlossen waren, aus Litauen mitsamt ihren Ländereien nach Russland und dessen nunmehrigem Mittelpunkt Moskau « heimzukehren ».

Diese verschiedenen staatspolitischen Stellungnahmen führten auch zur kirchenpolitischen Scheidung. Denn obgleich es möglich gewesen wäre, dass die abendländisch ausgerichteten litauischen Weltgeistlichen mit den anderen zwei Schichten Frieden hielten, kam doch schon bald Streit auf, und zwar auch auf dem kirchenpolitischen Gebiet. Zwar schien das Florentiner Konzil allen Anlass hierzu weggeräumt zu haben. Aber gerade über die Entscheidungen dieses Konzils, vor allem über die Gültigkeit der sog. « Griechentaufe » sollte es in Litauen zu langwierigem Streit kommen.

Die erste Nachricht, dass man auch nach dem Florentiner Konzil im Erzbistum Wilna die Taufe der Orthodoxen nicht als gültig anerkannte, stammt aus den fünfziger Jahren des Jahrhunderts. Dort hatte schon im Jahre 1440 der Erzbischof Matthias den Kardinal-Legaten Papst Eugens IV., den Moskauer Metropoliten Isidor daran gehindert, die Florentiner Union zu verkünden. Als dieser im folgenden Jahre nach seinem Misserfolg aus Russland zurückkehrte, war er von den Litauern sogar längere Zeit hindurch in Nowogrodek festgehalten worden. Mit solchen Massnahmen stand das Grossfürstentum nicht allein. Im verbündeten polnischen Staate hielt der Grosskanzler Sbigniew Oleśnicki lange Zeit hindurch auch zu Basel. Der Erzbischof von Lemberg Johann Odrowącz (1437-1450) führte sogar bis zu seinem Tode den Titel eines Legaten des Basler Konzils. Auch die Universität Krakau, die Hauptstütze des Konziliarismus in Osteuropa, erklärte sich noch im Jahre 1448, also ein Jahr, nachdem der neue polnische König Kasimir III. den Nachfolger Eugens IV., nämlich Papst Nikolaus V. (1447-1455) als den rechtmässigen Papst anerkannt hatte, in einem Schreiben an die Pariser Universität für die kläglich zusammengeschrumpften Baseler Synodalen. Es war also in Polen-Litauen sicher niemals grosse Zu-

neigung zu den Beschlüssen von Florenz zu spüren gewesen. Dies wurde noch schlimmer in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts. In Wolhynien starb nämlich damals der hauptsächlichste Gönner der Union, der Gegner Kasimirs, Swidrigail Olgerdowitsch, und in Kiew begann der Rurikowitsche Alexander (Olelko), der einst den Kardinal-Legaten Isidor unterstützt hatte, schwankend zu werden. Selbst Kasimir sah sich aus innen — und aussenpolitischen Gründen gezwungen, mit den unkatholischen Moskauer Grossfürsten zu verhandeln. Unter all dem litt natürlich die Union in Polen-Litauen auch dort, wo sie je bestanden hatte, schwer. Dies bekamen vor allem die wenigen unierten Bischöfe, die es noch gab, zu spüren. Der unierte Bischof Joachim von Suczawa, der aus der Moldau vor den ihn bedrängenden Schismatikern nach Galizien ausgewichen war, erhielt ebensowenig wie Bischof Daniel von Cholm in Wolhynien von den polnischen Herren dieser Länder ausreichenden Schutz. Infolgedessen verliess der moldauische Metropolit das Land und Daniel unterwarf sich dem schismatischen Metropoliten von Moskau, Jonas, den Kasimir erst de facto (1449) und zwei Jahre später (1451) mit Billigung seines litauischen Grosskanzlers, des lateinischen Erzbischofs von Wilna, auch de iure als das geistliche Oberhaupt aller Orthodoxen in Polen-Litauen anerkannte. Um seinen Kollegen, den Erzbischof Matthias zu verteidigen, schrieb der polnische Grosskanzler Sbigniew Oleśnicki im gleichen Jahre 1451 an den Papst einen Brief, der etliche sehr unwürdige Wendungen gegen den Kardinal und Metropoliten Isidor enthielt. Auch der König liess die Union fallen. Er schrieb sogar an Johann Kapistran, wohl den bedeutendsten Prediger der Zeit im Minderbrüderorden, er möge in seine Länder kommen, um für die Ruthenen zu arbeiten; nur ihr Ritus hielte sie ab vom Anschluss an Rom.

Die Union von Florenz schien also in Polen-Litauen de facto und de iure erloschen zu sein. Warum sollte man sich da noch weiter an ihre Dekrete halten, welche die lateinische Geistlichkeit ja niemals gerne gesehen hatte? Auch die Union der Lemberger Armenier (1) welche Papst Eugen IV. am

(1) Sd. OBERTYNSKI *Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog*, Roma, 1934, U. III, p. 44-46.

15. Dezember 1439, auf Grund des decretum pro Armenis, vollzogen hatte, war ja nur von kurzer Dauer gewesen! Immerhin hatte aber die Tatsache selbst hingereicht, das Dekret in Polen-Litauen bekannt zu machen. Man kann kaum annehmen, dass der litauische Grosskanzler von diesem wichtigen Ereignis im polnischen Reichsteil nichts gewusst habe. Dies focht ihn aber nicht an. Er hielt sich mit selbstverständlicher Sicherheit, ohne dass hier für irgendwelche theologische Begründungen überliefert wären, an den in seiner Diözese schon zur Zeit des Konstanzer Konzils geübten Brauch (1). Schismatiker, die katholisch werden wollten, wurden ganz selbstverständlich neu getauft. Die im byzantinoslawischen Ritus gespendete Taufe wurde dadurch als ungenügend abgelehnt.

Über dieses Vorgehen der litauischen Geistlichkeit braucht man sich nicht allzusehr zu wundern. Sonderbar dabei war nur, dass später manche gleichgesinnte litauische Priester sich für die Ablehnung der Gültigkeit der « Griechentaufe » auf ein päpstliches Breve beriefen, welches der Erzbischof erhalten habe und das dieses sein Vorgehen zu billigen schien. Es kann sich nur um ein Breve Papst Nikolaus V. vom Jahre 1452 handeln (2).

Es ist nun zwar von vornherein schon sehr unwahrscheinlich, dass Papst Nikolaus je an eine solche Billigung gedacht habe; war er doch selbst einst, als er noch Thomas Parentucelli hiess, an den Verhandlungen, welche der Veröffentlichung der Bulle: Exultate Deo für die Armenier vorausgingen, beteiligt gewesen! Ebensowenig kann man annehmen — es gilt dies gegen B. Bucinski (3) zu betonen, — dass Papst Eugen IV. im Jahre 1446 die Wiedertaufe der Ruthenen gebilligt habe (4). Immerhin laden aber schon diese scheinbaren Unklarheiten dazu ein, sich näher mit den eben erwähnten beiden Dokumenten zu beschäftigen.

Der Brief Papst Eugens IV. ist an die Franziskaner der bosnischen Vikarie gerichtet und bezieht sich auf die Ruthenen

(1) V. D. Hardt, *Constantiense Concilium;* Bd. IV, Verhör des Hieronymus v. Prag, Punkt 29, 30 und Additiones, p. 646-691, 752.

(2) *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia,* Bd. XIV, Kraków, 1894, U. 50. Siehe Beilage, p. 315.

(3) B. Bucinskij, *Studij z istorij cerkovnoj unij, I. Isidorova unija,* in: *Mitteilungen der Ševčenko-Gesellschaft.* Bd. 86; Lemberg 1908, p. 21.

(4) Wadding, *Annales Minorum*, Bd. XI Quaracchi, 1932, p. 299; A. Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum meridionalium,* Bd. I, Rom, 1863, U. 536.

Ungarns und Transylvaniens. In demselben ist, offenbar in Wiederholung des Schreibens der Brüder, die Rede davon, dass diese Ruthenen darnach verlangen: « per ipsos Fratres sacri baptismatis unda renasci, et Evangelicae doctrinae pabulo pasci et enutriri ». Der Papst vertraut daraufhin den bosnischen Franziskanern die Sorge für dieselben an; ja er übergibt ihnen darüber hinaus die riesigen Ländermassen zwischen dem adriatischen Meer und der Tartarei zur Missionierung. Der Papst mag sich von diesen Ruthenen keine richtigen Vorstellungen gemacht haben. Er wusste aber sicher, dass es in Bosnien viele Ungetaufte, die sog. Patarener, gab, welche also, falls sie Katholiken werden wollten, getauft werden mussten. Vielleicht sah er die « Ruthenen » Transylvaniens, sicher wohl auch viele Eingeborene bis zur Tartarei hin, für Menschen ähnlicher Art an. Darum kann man kaum sagen, dieses Dekret, welches keine ausdrückliche Billigung des Vorgehens des Brüder enthält, zeige, dass Eugen IV. im Jahre 1446 an der Rechtmässigkeit der Taufe der Griechen gezweifelt habe.

Es ist auch kaum anzunehmen, dass die Empfänger des Schreibens daraufhin ihre bisherige Praxis geändert hätten. Wir wissen nämlich, dass die bosnischen Franziskaner an der Gültigkeit nicht zweifelten [1]. Gerade dieser ihr Grundsatz wird später eine Hauptstütze der litauischen Franziskaner in ihrem Kampfe gegen die Weltgeistlichkeit sein. Diese litauische Weltgeistlichkeit, welche die Gültigkeit der Griechentaufe bekämpfte, berief sich denn auch, soweit man sehen kann, niemals auf das Breve Eugens IV.

Anders schon ist es mit dem Breve Papst Nikolaus V. an den Erzbischof Matthias von Wilna bestellt.

Dasselbe trägt auf der Aussenseite des im Czartoryski-Museum zu Krakau aufbewahrten Originals von zweiter Hand folgendes Regest: « Committitur episcopo Wilnensi, ut in Rossie et vicinis partibus (dirim)at matrimonia, inter fidelem et scismaticum et infidelem contracta, nisi infidelis convertatur et n(e inea)nt prohibendi, nisi sub promissione, quod alter veram fidem profitebitur; item dispensandi c(um) natis et (*sic!*) matrimoniis huius modi fidelium et infidelium, si fidem catho-

[1] Wadding, wie eben, Bd. XII, p. 365-368, vor allem Dok. V u. VI.

licam profitebuntur, ut ad omnes ordines promoveri et beneficia ecclesiastica obtinere possint ».

Eine Betrachtung des Inhaltes dieses Papstbriefes wird zeigen, ob das Regest stimmt und vor allem, ob die Folgerungen, welche spätere polnische und litauische Theologen aus demselben abzuleiten scheinen, zu Recht bestehen. Dieselben beriefen sich nämlich, wie eben kurz erwähnt wurde, im Jahre 1494, gelegentlich der Heirat des litauischen Grossfürsten Alexander mit der schismatischen Moskauer Fürstentochter Helena, für ihre Forderung, dass die Schismatiker erst neu getauft werden müssten, ehe sie eine solche Ehe zu Recht eingehen könnten, auf ein apostolisches Breve [1]. Man kennt aber kein anderes derartiges Schreiben, welches dafür in Betracht kommen könnte, als eben das uns hier beschäftigende Breve Papst Nikolaus V.

Es ist nun nicht zu leugnen, dass das Breve den Anschein erweckt, als billige es die Neutaufe der Schismatiker. Es heisst darin, nach der formelhalten Einleitung: « Accepimus siquidem, quod in Russie partibus et illis vicinis terris et locis, in quibus cultus christiani nominis dono Altissimi in dies ampliatur ac schismatici et infideles sacro baptismate renascuntur ad fidem... ». Offenbar wiederholt der Papst hier, was ihm aus Wilna berichtet worden war. Er tut dies ebenso wie dies vor ihm Eugen IV. getan hatte, rein berichtend, ohne dies Vorgehen zu billigen, allerdings auch ohne dasselbe zu verurteilen. Aus diesem Satze kann man also nicht ableiten, dass der Papst als solcher die Gültigkeit der Griechentaufe nicht anerkannt habe. Nikolaus V. fährt sodann fort « ...perniciosa quadam permissione tolleratur Christi fideles cum... (hier fehlt im Original ein Wort. Vielleicht ist es zu ergänzen mit: scismaticis ac..) ipsis infidelibus matrimonialiter copulari. Nos igitur animarum pericula... prorsus adimere... cupientes, fraternitati tuae per apostolica scripta mandamus, quatinus... copulam matrimonii cum quibusvis schismaticis et infidelibus faciendam, auctoritate nostra... interdicas, non permittens huiusmodi matrimonia contrahi, nisi per hoc ipsorum infidelium, cum fidelibus ipsis contrahere volentium, ad fidem huiusmodi primo conversio fiat:

[1] *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a Fr. Joanne de Komorovo compilatum* in: *Monumenta Poloniae historica*, Bd. V, Lwów, 1888, p. 263-64.

taliter vero in dispari cultu contracta matrimonia nulla denunties, personas, quae ea contraxerunt, si infideles ex eis obstinate ad fidem huiusmodi converti noluerint, in ipso matrimonio... remanere non permittas ».

Es ist nicht zu leugnen, dass der in diesem Breve angegebene Fall vortrefflich auf die Ehe zwischen dem lateinischen Grossfürsten Alexander von Litauen und der schismatischen Tochter des Grossfürsten Johann III. von Moskau passte. Wenn die lateinischen Theologen es also gegen dieselbe verwandten, befanden sie sich im Recht. Allerdings wird der damalige Erzbischof von Wilna, Albert Tabor, kaum imstande gewesen sein, von der seinem Vorgänger erteilten Vollmacht gegen seinen eigenen Herrn Gebrauch zu manchen. Es ist aber nicht einzusehen, dass die Bezeichnung: disparitas cultus, welche der Papst hier verwendet, auf die Ehen sowohl zwischen den Schismatikern wie den « infideles » mit Katholiken anzuwenden ist, denn logisch ist sie mit dem unmittelbar vorausgehenden Wortgebilde « infidelium cum fidelibus ipsis contrahere volentium » verbunden. Dann kann man aber auch nicht sagen, dass der Papst die Schismatiker durch das Hindernis der disparitas cultus binde und noch viel weniger, dass er folgerichtigerweise die Taufe der Schismatiker nicht als gültig anerkenne. Diese Auslegung wird noch viel wahrscheinlicher, wenn die von uns vorgeschlagene Ergänzung zu der verderbten Stelle zu Anfang des päpstlichen Schreibens richtig ist. dass nämlich der Bischof von Wilna erlaube, « fideles cum schismaticis ac ipsis infidelibus matrimonialiter copulari ». Es ist auch von Wert für die Auslegung dieses Briefes zu wissen, dass man an der römischen Kurie seit Clemens VI. Ehen von Katholiken mit Häretikern und Schismatikern nicht unter dem impedimentum disparitatis cultus sondern mixtae religionis zusammenfasste (1). Man muss aber zugeben, dass die Formulierung des Papstbriefes hätte klarer und eindeutiger sein können.

Am Schluss dieses ersten Abschnittes der Geschichte des Streits um die Gültigkeit der Taufe bei den Orthodoxen in Polen-Litauen ist somit festzustellen, dass die lateinischen Bischöfe Konvertiten vom Schisma ohne Rücksicht auf die Be-

(1) Wernz-Vidal, *Ius canonicum* Bd. V. *Ius matrimoniale*, Rom, 1928, p. 184.

stimmungen des Florentiner Konzils und des decretum pro Armenis neu tauften. Irgendwelche theologische Begründungen für dieses ihr Vorgehen sind nicht auf uns gekommen. Rom nahm diese Praxis zur Kenntnis, ohne dagegen einzuschreiten; man kann aber nicht sagen, dass der Papst dieselbe gebilligt und somit auch seinerseits die in der orthodoxen Kirche gespendete Taufe nicht als gültig anerkannt habe.

Rund zwanzig Jahre später zeigte es sich, dass die lateinische Geistlichkeit von Wilna ihre Gesinnung gegenüber den Orthodoxen nicht geändert hatte. Im Jahre 1472 kam es in der Kathedrale dortselbst zu ungehörigen Auftritten. Ein Prediger liess sich zu heftigen Schimpfereien gegen zwei hochstehende litauische Staatsbeamte hinreissen, die der unierten Kirche angehörten (1). Beide waren in Rom gewesen und hatten sich Papst Paul II. vorgestellt. Dieser wusste genau, dass der Metropolit der litauischen orthodoxen Kirche Gregor von Rom dorthin gesandt worden war (2). Die Kurie sah ihn als uniert an. Darum hatte der Papst auch gar keine Schwierigkeit dabei gehabt, die beiden, ohne dass sie irgendwie « konvertiert » wären, als Katholiken zu betrachten. Er hatte ihre Taufe selbstverständlich als gültig angesehen; er hatte sie nur gefirmt und ihnen dann die hl. Kommunion gereicht. Darüber wurde, offenbar weil man dies nicht als eine aussergewöhliche Massnahme ansah, auch keine Urkunde ausgestellt. Der eine der beiden Rompilger Alexander Soltan, war dann nach Jerusalem weitergereist und dortselbst in den Orden der Ritter vom Hl. Grab, der damals recht angesehen war (3), aufgenommen worden. Dabei musste er, entsprechend dem hierfür gebräuchlichen Ritual, das Glaubensbekenntnis ablegen. Er war ausserdem auch noch Ritter des spanischen goldenen Vliesses geworden. Der andere, Ivaszko, hatte von dem Nachfolger Pauls II., dem Papste Nikolaus IV. im Nov. 1471 ein Beichtprivileg erhalten (4). Dann waren sie zurück nach Wilna gereist. Dort traten sie, ebenso

(1) St. Kurzeba-J. Fijalek, *Kopiarz rzymski Erazma Ciołka*, in: *Archiv. kommissij historycznej*, S. II, Bd. 2, Krakow, 1923, p. 75.

(2) B. Bucinkij, *Studij istorij cerkovnoj unij*, III Misailiv list, in: *Mitteilungen der Ševčenkogesellschaft*, Lemberg, 1909, Bd. 90, p. 8.

(3) Vgl. D. Rattigers, *Bespr. zu Pastors Gesch. der Päpste* Bd. II, in: *Zeitschr. f. kath. Theologie*, Bd. XIV, Innsbruck, 1890, p. 527.

(4) *Kopiarz rzymski*, wie eben p. 73 f.

wie sie dies in Rom und im Heiligen Land getan hatten, als unierte Katholiken des östlichen Ritus auf. Aber da brach der Sturm gegen sie los. Man verlangte von ihnen päpstliche Urkunden. Diese konnte Alexander Soltan nicht vorweisen, und jetzt kam es zu den Predigten in der Kathedrale, die wir oben erwähnt haben.

Offenbar schauten sich die beiden um Hilfe um. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie sich zu diesem Zwecke auch an den unierten Metropoliten von Litauen, Gregor, wandten. Dieser konte ihnen jedoch nicht mehr viel helfen, weil er noch vor Dezember 1472 starb. Er starb nicht in Trennung von der Kirche, wie dies Makarij in seiner Kirchengeschichte glaubhaft machen möchte (1). Sowohl die eben geschilderten Ereignisse wie die seinem Tode nachfolgenden Handlungen seiner Suffraganbischöfe und Gläubigen sprechen dagegen. Dies hindert jedoch nicht anzuerkennen, dass er ebenso wie mit Rom auch mit dem schismatischen Patriarchen Dionysius von Konstantinopel (Ende 1466-1471) in guten Beziehungen gestanden hatte. Beweggründe der Staatspolitik und ererbte Rechtsanschauungen beeinflussen eben zu allen Zeiten in einer den Späteren oft unerwarteten Weise das Handeln der Menschen. Man darf das Tun der Männer des XV. Jahrhunderts nicht mit den Massstäben des XIX. Jahrhunderts messen, wie dies Makarij tut.

Schon kurz nach seinem Tode, nämlich zu Anfang des Jahres 1473, wandten sich denn auch, von Nowogrodek aus, verschiedene Bischöfe Litauens und etliche hervorragende Adlige mit einem langen Schreiben an den Papst (2). Sie hätten dies sicher nicht getan, wenn Gregor mit dem Hl. Stuhl für sich und seine Kirche gebrochen hätte. Dies Schreiben gaben sie dem aus Moskau zurückkehrenden Bischof Antonius Bonumbre mit (3). Dieser Mann hatte mit grossen Hoffnungen die Paläologentochter Irene-Sophia von Rom nach Moskau zu ihrem Manne, dem Grossfürsten Iwan III. begleitet. Er hätte diesen für die Union mit Rom und den Krieg gegen die Türken gewinnen sollen. In beiden Punkten war ihm jedoch ein voller Misserfolg beschieden gewesen, und enttäuscht zog

(1) Makarij, *Jstorija russkoj cerkvi*, Bd. IX, S. Peteiburg 1878, p. 39.
(2) Vgl. M. Grusevskij, *Jstorija Ukraini-Rusi*, Bd. V, T. 2, Lvov 1905.
(3) P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Bd. I, Paris 1896, p. 174.

er jetzt durch Litauen nach Hause. Mit Freuden mag er als kleinen Erfolg wenigstens das Schreiben der litauischen Bischöfe, Adligen und Herren mitgenommen haben. Aber die römische Kurie hatte den unglücklichen Bischof gänzlich fallen gelassen. Wahrscheinlich kam er mit dieser Eingabe niemals mehr nach Rom zurück. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich das Schreiben der Litauer nicht erhalten hat. Nur aus einem zweiten, drei Jahre später (1476) verfassten Schreiben (1) kennen wir wenigstens einigermassen dessen Inhalt. In diesem zweiten, ausserordentlich langen und wortreichen Briefe bezieht sich der als Nachfolger Gregors zum Metropoliten erwählte Bischof von Smolensk, Misael Prutzki, neben persönlichen neu hinzugekommenen Bitten, auf die erste, unbeantwortet gebliebene Anfrage der litauischen Unierten und wiederholt dieselbe (2). Ein Punkt derselben bezieht sich auf die Gültigkeit der nach orthodoxem Brauch gependeten Taufe. Er bittet, der Papst möge dieselbe als gültig anerkennen. Daraus ist ersichtlich, dass die Wilnaer Weltgeistlichkeit bei ihrem Auftreten gegen die beiden Adligen auch die Gültigkeit ihrer Taufe in Zweifel gezogen hatte. Dass sie sich damit von der damals in Rom herrschenden Doktrin weit entfernte, beweist eine Urkunde aus dem Jahre 1475, dem Jubiläumsjahr, welches Papst Sixtus IV. zum ersten Male schon nach 25 Jahren angesagt hatte (3). Durch dieselbe gibt der Papst einem unierten Priester, Paul von Siczuwa im Bistum Kiew, also einem Angehörigen des Bistums des verst. Metropoliten Gregor, das Recht, nach seinem Belieben bei lateinischen Priestern beichten zu können. Von irgendwelchen Vorbedingungen, also etwa einer Neutaufe desselben, ist dabei keine Rede.

Wir haben aber ausser diesem Briefe Misaels eine andere Quelle, welche uns zeigt, dass die Lateiner damals in den ostslawischen « russischen » Landstrichen Litauens die Taufe der Orthodoxen nicht anerkennen wollten. Es sind dies zwei Urkunden, welche die Bernhardiner vom Papste für Litauen erlangten.

(1) Vgl. *Archiv jugo-zapadnoj Rossij*, T. I, Bd. 7, Kiev 1887, p. 199-231.

(2) Ich sehe diesen Brief mit Grusevskij und den meisten neueren Autoren gegen manche Russen als unzweifelhaft echt an. Sein Inhalt entspricht vollständig den anderweitig bekannten Zeitumständen.

(3) A. Theiner, *Vetera Polonia et Lithuaniae gentiumque finitimarum monumenta historica*, Bd. II, Rom 1861, U. 221.

Diese Franziskaner begannen sich in besonderer Weise für die Orthodoxen Polen-Litauens erst dann zu interessieren, als im Jahre 1468 eine eigene Provinz für ihre polnischen Häuser errichtet worden war ([1]), der vorläufig auch die wenigen Häuser in Litauen unterstanden. Schon im Jahre 1472 wurde zum dritten Vikar dieser Provinz ein gewisser Fr. Michael Bal « de Russia » erwählt ([2]). Da er aus Sanok in Westgalizien stammte, zeigt der Name seiner Heimat, wie weit man damals den Begriff « Russia » noch fasste. Dieser Mann muss Verständnis für die « Russen » d. h. die Ostslawen Polen-Litauens gehabt haben. Aus seiner Regierungszeit sind jedoch keine besonderen Ereignisse in dieser Richtung bekannt. Acht Jahre später aber, nämlich auf einem Provinzialkapitel, welches im Jahre 1480 in Warschau abgehalten wurde, tat die Angelegenheit der Orthodoxen in und ausserhalb des Ordens einen bedeutenden Schritt voran. Die Bernhardiner schickten nämlich damals zwei Gesandte nach Rom, welche ihnen vom Papste die Privilegien erbitten sollten, deren sich ihre Mitbrüder im Hl. Lande und in Bosnien bei ihrer Arbeit unter den Schismatikern erfreuten ([3]). Obgleich der Schritt des Ordens, der in erster Linie darauf hinzielte, den Brüdern den Weg nach Preussen zu öffnen, vorläufig erfolglos blieb, so hatte er doch in der Folge grosse Bedeutung auch für Litauen. Nach dem nächsten Generalkapitel des Ordens, welches, schon im Jahre darauf, zu Pfingsten 1481, in Ferrara abgehalten wurde, reiste nämlich der in Warschau neugewählte Vikar der polnischen Provinz, Marianus von Jeszyorco selbst nach Rom weiter und erhielt dortselbst vom Papste, was sein Provinzialkapitel gewünscht hatte, und noch mehr ([4]). Er erhielt nämlich gleich zwei Breven. In dem ersten der beiden wurde den polnischen Minderbrüdern, soweit sie in Litauen, Samogitien, den « russischen Landen », in der Walachei und bei den Tataren unter Schismatikern oder Heiden arbeiteten, ausser vielen anderen auch, wie sie gewünscht hatten, die Privilegien

([1]) Vgl. *Memoriale Ord. Fr. Min. a Fr. Joanne de Komorovo compilatum*, in: *Monumenta Poloniae Historica*, Bd. V, Lwów 1888, p. 196.

([2]) Wie eben p. 121.

([3]) Wie eben p. 226.

([4]) Wie eben p. 230, 259 f.

verliehen, deren sich ihre Mitbrüder in Bosnien und dem Hl. Lande erfreuten. Diese beiden Länder standen damals unter türkischer Herrschaft; es herrschte also dort, kirchlich gesehen, ein Ausnahmezustand, sodass die Voraussetzungen für die Privilegienverleihung dortselbst andere waren als in Litauen. Man kann darum wohl verstehen, dass die lateinische Geistlichkeit Polen-Litauens mit solchen Privilegien des rührigen Bettelordens nicht einverstanden war. Der Provinzial aber erhielt zugleich auch ein zweites Schreiben, welches offenbar vor allem für Litauen bestimmt war. Es beweist uns, dass die dortigen Lateiner die Dekrete des Florentiner Konzils missachteten. Er erhielt nämlich ein mit dem päpstlichen Siegel bestätigtes Transsumpt der Dekrete des Florentiner Konzils « de suscipiendis prefatis (schismaticis) et de baptismo Grecorum » Wozu hätte er ein solches, sogar mit dem Siegel der höchsten kirchlichen Autorität bestätigtes Transsumpt gebraucht, wenn die Dekrete des Konzils in seiner Heimat allgemein anerkannt und ins Leben umgesetzt gewesen wären? Die Tatsache, dass der Chronist vor allem den Punkt über die « Griechentaufe » unterstreicht, beweist, dass hier besondere Schwierigkeiten vorlagen.

Wir finden somit, dass das Vorgehen der Bernhardiner die Folgerungen bestätigt, die wir oben aus den beiden Briefen der Unierten Litauens an den Papst gezogen hatten.

Im Jahre 1487 bestätigte sodann Papst Innozenz VIII. das erste Dekret Papst Sixtus IV. von neuem [1]. In demselben kommt die römische Auffassung über die Aufnahme der Schismatiker in die katholische Kirche klar zum Ausdruck. Es ist nämlich dabei wohl die Rede von der Absolution derselben von Exkommunikationen, Zensuren und Kirchenstrafen, aber nicht von einer Wiederholung der Taufe.

Zusammenfassend können wir am Ende dieser zweiten Welle im Streit um die Gültigkeit der Griechentaufe in Litauen sagen: Die lateinische Weltgeistlichkeit hat ihre Einstellung seit den fünfziger Jahren des Jahrhunderts nicht geändert. Ohne sich um eine theologische Begründung für ihr Vorgehen zu bemühen, liess sie sich von Gemütsregungen

[1] St. Kurzeba-J. Fijalek, *Kopiarz rzymski Erazma Ciołka*, in: *Archivum kommissij historycznej*, S. II, Bd. 2, Kraków 1923, f. 76 f.

leiten. Der Orden der Bernhardiner dagegen trat auf Grund seiner übernationalen Organisation für die Gültigkeit der nach ostkirchlichem Brauch gespendeten Taufe ein. Man kann ihm also, wenigstens in dieser Hinsicht, nicht den Vorwurf machen, er sei den Orientalen feindlich gesinnt gewesen. Die römische Kurie aber sprach jetzt klar und eindeutig mit den Worten des Konzils von Florenz, sodass jeder, der hören wollte, hören konnte.

Rund 20 Jahre später entbrannte der Streit um die Gültigkeit der Griechentaufe in Polen-Litauen zu neuer Heftigkeit. Wiederum, wie in den siebziger Jahren, war der Anlass hierzu ein Ereignis des öffentlichens Lebens; dieses Mal jedoch war es ein hochpolitisches Ereignis des zwischenstaatlichen Zusammenlebens.

Um Ruhe zu bekommen vor den Moskowitern, heiratete nämlich der lateinisch-katholische Grossfürst Alexander von Litauen ganz im Sinne seines Vaters, des im Juni 1492 verstorbenen Königs Kasimir, im Jahre 1494 Helena, die schismatische Tochter des Moskauer Grossfürsten Iwan III. und seiner ehedem in Rom aufgezogenen Frau Sophia (Irene) Paläologina. Ganz im Gegensatz zur Absicht des Bräutigams sollte diese Heirat im Sinne des Vaters der Braut dazu dienen, Litauen innerlich noch mehr zu spalten und der russischen Politik immer neue Gelegenheit zu geben, sich in die inneren Verhältnisse des Nachbarlandes einzumischen. Den Anlass dazu sollte dem schlauen Moskowiter das orthodoxe Glaubensbekenntnis der Braut bieten, welches aller Voraussicht nach im katholischen Litauen verschiedenartigen Einflussnahmen, die man leicht zu Bedrückungen und Vergewaltigungen umstempeln konnte, ausgesetzt sein würde. Darum verbot er ihr auch vor ihrer Abreise in ihre neue Heimat, mehr als einmal — dies nur zur Befriedigung ihrer Neugier —, eine lateinische Kirche zu besuchen.

Im Anfang ging in Litauen alles einigermassen gut. Dagegen kam es in Krakau, also im polnischen Reichsteil, der unter dem Bruder des litauischen Grossfürsten, dem König Johann Albrecht, stand, zu ziemlich heftigen Streitigkeiten zwischen den Bernhardinern und etlichen Weltpriestern (1)

(1) *Mon. Poloniae historica*, Bd. V, p. 263 f.

« über die Neutaufe der Griechen, deren Ritus die Ruthenen befolgen und über deren Teilnahme an unseren d. h. dem lateinischen Gottesdienst ». Dabei behaupteten sowohl der weltliche Seelsorgsklerus wie die Universitätslehrer, dass die Griechen bei ihrer « Konversion » neu getauft werden müssten und erst dann dem lateinischen Gottesdienst beiwohnen könnten. « Die Bernhardiner hingegen und unter ihnen vor allem der Vikar der Provinz (seit 1493) Johannes Vitreatoris von Krakau « widersprachen dem, indem sie sagten, (die Griechen) bräuchten nicht neu getauft zu werden; es genüge, dass sie den Papst als das alleinige Haupt der Kirche anerkennten und ihm Gehorsam gelobten. So hielten sie (die Bernhardiner) es in ihren Kirchen; sie spendeten denselben nach Erfüllung der oben genannten Bedingungen alle Sakramente und sähen dieselben als wahre Katholiken an. Dies alles bewies er in Gegenwart von Bischöfen und Universitätsprofessoren aus den Briefen der Päpste, dem Konzil von Florenz und der Doktrin gelehrter Katholiken in Krakau und Wilna. Trotzdem aber befolgten etliche Prälaten verschiedene Jahre hindurch die gegenteilige Praxis, indem sie (allerdings irrtümlich) sagten, sie hätten in dieser Angelegenheit ein apostolisches Breve, das ein Vorgehen nach Art der Bernhardiner verbiete ».

Das hier angeführte päpstliche Breve kann kaum ein anderes sein, als das von uns oben untersuchte Breve Papst Nikolaus V. an den Erzbischof Matthias von Wilna vom Jahre 1452. Dass dasselbe nur irrtümlicherweise zugunsten einer « Neutaufe » der « Griechen » angezogen werden kann, haben wir gesehen. Die auch von uns unterstrichene Unklarheit desselben hat aber, wie wir sehen, ihre schädlichen Wirkungen gehabt.

Die hier geschilderten Streitereien hatten vorläufig in Litauen noch keine weiteren Folgen. Im Gegenteil einer der Krakauer Theologieprofessoren, Albert Brudziewski, war im Jahre 1494 nach Litauen in den Dienst des Grossfürsten Alexander [1] gegangen. Dort schrieb er im folgenden Jahre, also dem Jahre der Ankunft der Grossfürstin Helena in ihrer neuen Heimat, eine Abhandlung unter dem Titel: « Conciliator »,

[1] K. Morawski, *Historya uniwersytetu Jagielónskiego,* Bd. II, Krakow 1900.

die uns leider nicht erhalten ist. Es ist aber kaum anzunehmen, dass sie sich gegen die « Griechen » gerichtet habe. So blieb es bis zur Jahrhundertwende. Da aber trat ein neues Ereignis ein, welches die Angelegenheit der Gültigkeit der « Griechentaufe » wieder in Fluss brachte.

Grossfürst Alexander hatte nämlich nach dem unerwarteten Tod des klar und eindeutig schismatischen Metropoliten Makarius (1495-1497) einen Mann seines Vertrauens, den Bischof von Smolensk, Joseph Bolgarynowitsch zum Nachfolger ernannt (1498). Es war dies ein sehr unternehmender Mann dem es darauf ankam, seine Kirche von den Fesseln zu befreien, in welche sie die Gesetzgebung des Königs Kasimir zu Beginn der achtziger Jahre des Jahrhunderts (1) geschlagen hatte. Er liess sich zu diesem Zwecke von seinem Grossfürsten erst einmal das grundlegende Privileg Jaroslaws des Weisen für die russische Kirche neu bestätigen (2). Dadurch wurde ihm und seinen Bischöfen die Selbständigkeit des kirchlichen Gerichts und die Unantastbarkeit des kirchlichen Eigentums gewährleistet. Damit hatte er schon viel erreicht, aber die Gesetze König Kasimirs, welche sich vor allem gegen den Neubau und die Instandhaltung von nichtunierten Kirchen richteten, hatte er nicht unwirksam gemacht. Zu diesem Zwecke brauchte er mächtigere Helfer. Für ihn, als den treuen Anhänger seines Fürsten, schied ein Ansuchen an den Moskauer Grossfürsten um Hilfe, wie dies gerade damals andere an Johann III. richteten (3), aus. Es blieben ihm also nur kirchliche Helfer übrig.

Zuerst wandte er sich an den Patriarchen von Konstantinopel, Niphon II. (1486-89, 1497/98, 1502). Wir kennen das Glaubensbekentnis, das er ihm einsandte (4), und einen Brief, den dieser Patriarch an ihn schickte (5). Die darin verspro-

(1) B. Bucinskij, wie oben. P. 23, *Acta Sanctorum*, März Bd. I, p. 349, Anm. e (p. 72).

(2) *Akty zapadnoj Rossij*, Bd. 1, Sanktpeterburg 1846, U. 166.

(3) *Akty zapadnoj Rossij*, Bd. I, Sanktpeterburg 1846, U. 155.

(4) Nevostrvev, *Opisanie slavjanskich rukopisej mosk. sinodalnoj biblioteki* II, 3; Moskva 1863, N. 331, p. 768 f.

(5) Der Text ist am leichtesten zugänglich bei Makarij, *Jstorija russkoj cerkvi*, Bd. IX, S. Peterburg 1879, p. 90-92. Zum Streit über die Echtheit vgl. J. Tretjak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*, Kraków 1912, p. 18, siehe auch K. Chodynicki, *Kosciol pravoslavny a Rzeczpospolita Polska*, Warszawa 1934, p. 71.

chenen Schreiben an die litauischen Grossen zugunsten der Bestrebungen des Metropoliten sind jedoch unbekannt geblieben und haben sicher nicht viel geholfen. Ebenso schrieb Joseph auch an den Nachfolger des Niphon, den Patriarchen Joachim (1498-1502, 1504-1505). Von diesem erhielt er nach einer sehr ins einzelne gehenden Nachricht der allerdings nicht in allem gleich zuverlässigen Chronik von Suprasl die Bestätigung (1). Niemand wird sich darüber wundern, dass Joseph Bolgarynowitsch mit den Patriarchen von Konstantinopel Briefe wechselte.

Auffallender ist es, mit Hinsicht auf die kirchliche Lage in Litauen am Ende des XV. Jahrhunderts, schon, dass er auch mit dem Papst in Rom die Verbindung aufnahm. Vor allem zwei Gründe mögen ihn dazu bewogen haben; wohl sicherlich das Verlangen, mit Hilfe des Papstes die Gesetzgebung König Kasimirs zu beseitigen. Zum andern mochte er hoffen, mit Hilfe Roms über die Schwierigkeiten Herr zu werden, welche ihm das Vorhandensein gar mancher Unierten — wir kennen ja die Tätigkeit der Bernhardinermönche — in seiner Metropolie bereiteten. Der Patriarch Niphon, der in Kreta unter ähnlichen Schwierigkeiten zu leiden hatte, hatte ihm ja ein nachgiebiges Verhalten gegenüber diesen Unierten empfohlen. Am leichtesten wären sicherlich all diese Unklarheiten geklärt worden, wenn auch der Papst ihn als Metropoliten anerkannt hätte. Er hatte also etliche gute Gründe dafür, sich an den Papst zu wenden.

Man muss sich nicht darüber wundern, dass er solchen Gedanken nachgab. Sein Vorgänger Gregor (1458-1472) war ja auch sowohl vom Papst in Rom wie vom Patriarchen von Konstantinopel, erst von Gregorius Mammas (1446-1459) und dann von Dionysius I. (1466-1471) als Metropolit anerkannt worden. Freilich war Gregorios Mammas uniert und Dionysius I. schismatisch gewesen; und zur selben Zeit als Dionysius ihn anerkannte, gab es in Rom sogar einen Titularpatriarchen von Konstantinopel, Bessarion (1463-1472), deren Reihe nach Bessarions Tod fortgesetzt wurde.

Dass Gregor sich damals trotzdem nach Konstantinopel gewandt hatte, hatte wohl vor allem politische Gründe gehabt.

(1) *Chron. v. Suprasl,* in: *Polnoe Sobr. Russk. Let.,* Bd. V, p. 147, vgl. GRUSEVSKIJ, *Jstorija Ukraini-Rusi,* Bd. V, p. 414, 537.

Es zeigt aber vielleicht doch auch, dass die litauischen Metropoliten schon damals, ganz im Geiste der Ostkirche, sich unmittelbar als Angehörige des byzantinischen Patriarchats und erst mittelbar als unter dem Papst stehend ansahen. Patriarch von Konstantinopel war ihnen aber nicht ein römischer Prälat, der diesen Titel führte, sondern der in der Kaiserstadt am Bosporus residierende oberste kirchliche Würdenträger. Diese Ideen, die sich hier anzudeuten scheinen, kamen später, nämlich in den zwanziger Jahren des XVI. Jahrhunderts, und damals nur auf schismatischer Seite, klar und deutlich zum Ausdruck.

Jedenfalls hatte Joseph Bolgarynowitsch gar keine Schwierigkeit, sich vom Patriarchen von Konstantinopel und zugleich vom Papst in Rom als Metropoliten der litauischen Kirche anerkennen zu lassen.

Die Gelegenheit hierzu bot sich ihm, als sein Grossfürst Alexander im Jahre 1500 eine eigene litauische Obedienzgesandtschaft nach Rom schickte (1). Deren Führer waren Erasmus Ciołek und Johannes Sapieha, der Sekretär der « russischen » Kanzlei des Grossfürsten. Dieser letztere war auch der Vertrauensmann der beiden kirchlichen Spitzen des Grossfürstentums, und zwar sowohl des Kanzlers des Grossfürstentums des lat. Erzbischofs Albert Tabor von Wilna, wie auch des Joseph Bolgarynowitsch, des schismatischen Metropoliten von Litauen. Er überbrachte neben vielen anderen auch einen Brief des Grossfürsten über die « Union » des Metropoliten und je ein Schreiben der beiden Kirchenfürsten zur selben Frage.

In seinem amtlichen Schreiben leistete Joseph Bolgarynowitsch dem Papste Alexander VI. (1492-1503) unter ganz übermässigen Lobsprüchen die Obedienz. Sapieha hatte aber auch verschiedene Sonderaufträge des Metropoliten zu erfüllen. Er sollte vor allem mit dem Papste über die Abschaffung der Religionsgesetzgebung König Ķasimirs verhandeln. Ebenso sollte er eine andere Frage zur obersten Entscheidung vorlegen, und dies war die Frage nach der Gültigkeit der nach byzan-

(1) Siehe hierzu die urkundliche Belegung bei A. Theiner, *Vetera Poloniae et Lithuaniae... monumenta*, Bd. II, U. 296 ff. und St. Kurzeba-J. Fijalek, *Kopiarz rzymski Erazma Ciołka*, in: *Archivum kommissij historycznej*, S. 11, Bd. 2, Kraków 1923, p. 66, 113.

tinischen Brauche gespendeten Taufe. Man sieht, dass diese leidige Frage immer noch lebendig war.

Mit dieser Sendung seines Vertrauten hatte der Metropolit in Rom und in Litauen mehr Fragen aufgeworfen, als er sich je gedacht hatte. Am leichtesten wurde noch die Bitte um Aufhebung der Religionsgesetzgebung gewährt. Der Papst bestimmte nämlich in einem Briefe an den Erzbischof von Wilna, dass die Orientalen in Litauen, soweit sie dem Hl. Stuhl anhingen, eigene Kirchen aus Stein bauen und somit auch ihren Ritus bewahren dürften. Darum hatte er auch gar keine Schwierigkeit dabei, den Erzbischof anzuweisen, er möge, entsprechend einem seinerzeitigen Gelöbnis Sapiehas, in dessen Ort Jkaszno eine Kirche weihen, auf deren Altar oder Altären unierte Priester des « griechischen » Ritus aber auch Lateiner zelebrieren könnten (1). Die prinzipiellen Fragen jedoch bereiteten viel grössere Schwierigkeiten. In einem Brief, den der Kardinal von S. Croce in Gerusalemme, Bernhardinus Carvajal am 18. Mai 1501 an den Grossfürsten Alexander von Litauen schrieb (2), unterstrich er, wie sie an der Kurie alles, was die Union der Kirchen anging, intus et in cute kennten.

Und wenn man den Brief des Papstes an den litauischen Kanzler Alber Tabor liest (3), dann möchte man gerne glauben, dass diese Aussage des Kardinals zutrifft. Offenbar begann sowohl in Rom wie in Litauen ein heftiges Treiben der Gegner der « Griechen » gegen dieselben. Alles wurde angezweifelt, von der Gültigkeit ihrer Taufe bis zur Rechtmässigkeit ihrer Priesterweihe und damit auch der von ihnen gespendeten Sakramente. In Rom kam dazu noch eine andere, wesentliche Schwierigkeit. Dort gab es nach Isidor von Kiew, dem « ruthenischen Kardinal », nach Bessarion, dem « Nicäner », nach Hieronymus Lando, dem « Kreter » einen anderen lateinischen Prälaten, der den Titel eines Patriarchen von Konstantinopel führte: Johannes Michele (1479-1503). Dieser Prälat hätte doch sicher etwas von dem ihm nach dem griechischen Recht unterstehenden Metropoliten von Kiew wissen müssen!

(1) *Kopiarz rzymski* wie oben, p. 81-83.

(2) *Codex epistularis saec. XV*: Pars III, Kraków 1894, U. 474.

(3) A. Theiner, wie oben.

Er kannte denselben aber nicht einmal dem Namen nach. Wie konnte also Joseph Bolgarynowitsch sich Metropolit von Kiew und ganz Russland nennen? Dies war eine wesentliche Schwierigkeit der römischen Kurie gegen die Anerkennung des Joseph Bolgarynowitsch als Metropoliten.

Von den römischen Verhandlugen wissen wir leider nur aus ihren Ergebnissen; aus Litauen hingegen ist uns eine der hauptsächlichsten Streitschriften zu dieser Frage erhalten. Wenden wir uns zuerst den römischen Entscheidungen und Stellungnahmen zu. Am einfachsten wurde dort die organisatorische Frage gelöst. Der Papst erkannte Bolgarynowitsch gar nicht als Metropoliten von Litauen an. Darum erhielt dieser energische Mann auch auf alle seine Schritte keine persönliche Antwort. Papst Alexander VI. schrieb vielmehr an den lateinischen Erzbischof von Wilna, Bolgarynowitsch müsse zuerst auf seinen Titel verzichten und sodann in Rom um denselben neu einkommen, ehe er, der Papst, mit ihm in Verkehr treten könne. Diese päpstliche Weisung schuf natürlich eine für den litauischen Metropoliten unmögliche Lage. Er konnte ganz einfach nicht resignieren, ganz abgesehen davon, dass nicht nur der in Konstantinopel regierende Patriarch Joachim ihn, wie dies der Papst wusste, ernannt, sondern auch sein eigener Grossfürst Alexander ihn zu dieser Würde erhoben hatte. Die Verfügung des Papstes zeigt aber auch, dass man in Rom zu jener Zeit keinen Unterschied machte zwischen einem Titularpatriarchen, der irgendwo weit ausserhalb seines Amtsbereiches residierte, und einem wirklichen, an seinem Amtsort installierten Titelinhaber. Im gleichen Sinne wie nach Wilna schrieb der Papst auch an den Grossfürsten selbst [1]. Er bat denselben, dem Joseph Bolgarynowitsch seine gute Gesinnung zu offenbaren. Er, der Papst, könne ja, falls der « Metropolit » das Florentinum annehmen wolle, auch über die Unregelmässigkeiten bei dessen Ernennung hinwegsehen und ihn dann seinerseits entweder persönlich oder durch den ebengenannten Johannes Michele zum Metropoliten ernennen.

Auf keinen dieser Briefe erhielt der Papst eine Antwort. Und auch Joseph Bolgarynowitsch verschwindet seitdem spur-

[1] A. Theiner, wie eben, U. 303

los. Vielleicht kam er in dem litauisch-moskowitischen Kriege, der zur selben Zeit wütete, ums Leben. Im Jahre 1503 hören wir von einem anderen, neuernannten Metropoliten von Kiew.

Grössere Schwierigkeiten als diese kirchenrechtlichen Fragen bereiteten etliche theologische Fragepunkte und unter diesen wieder besonders grosse die Frage nach der Gültigkeit der « griechischen » Weihen. Wir sahen oben, dass Papst Sixtus IV. in dieser Hinsicht gar keine Bedenken gehabt hatte. Papst Alexander VI. war hingegen unbestimmter in seinen Ansichten.

Johannes von Loschko, den Sapieha aus Litauen mitgebracht hatte, ebenso wie seiner Zeit Paul von Siczuwa, ein Priester der Kiewer Diözese, bekam dies zu fühlen. Man wandte gegen die Gültigkeit seiner Priesterweihe zwar nicht ein, das ihm bei der Weihe nicht, entsprechend dem decretum pro Armenis, die zur Ausübung seines Amtes notwendigen Instrumente überreicht worden seien. Man sagte aber, der Bischof Vassian von Wladimir, der ihn geweiht habe, sei vielleicht überhaupt kein Bischof gewesen, auch habe er von Rom keine facultas gehabt, Priester zu weihen, er sei nur von « jemandem, der sich damals Patriarch von Konstantinopel nannte », zu dieser Würde erhoben und zum Administrator (von Wladimir) ernannt worden. Er war, wie aus einer Angabe der Chronik von Suprasl hervorgeht, Bischof von Turow und einer der drei Bischöfe, welche Bolgarynowitsch geweiht hatten. Johannes aus Loschko bekam darum ein Indult (1), sich zum Priester weihen zu lassen.

In dem päpstlichen Schreiben ist nicht einmal erwähnt, dass dies etwa nur ad cautelam geschehen solle. Am 11. Mai 1501 erteilte ihm denn auch Petrus, Bischof von Calvi in seiner Kapelle bei St. Peter alle Weihen, von der Tonsur angefangen bis zur Priesterweihe einschliesslich (2).

Konnten darum viele polnische und litauische Weltgeistliche hoffen, dass Papst Alexander ihren « griechenfeindlichen » Standpunkt in der Frage nach der Gültigkeit der « Griechentaufe » teile, so sahen sie sich bald sehr enttäuscht. Sie mussten erkennen, dass der Papst sich nicht von nationalen Ge-

(1) A. Theiner, wie eben U. 304.

(2) *Kopiarz rzymski*, wie eben, p. 80 f; A. Theiner, wie eben, U. 305.

fühlswallungen, sondern ausschliesslich von allgemein-kirchlichen Erwägungen leiten liess. Dies hatte schon die Tatsache nahegelegt, dass er den Erzbischof von Wilna, immer wieder auf die Florentiner Beschlüsse, auch in Fragen der Sakramentenspendung verwiesen und dem Grossfürsten Alexander ein Exemplar des Florentiner Konzils mit dem Decretum pro Armenis zugeschickt hatte. Darin war aber in dem Hauptpunkte, welcher den polnisch-litauischen Geistlichen am meisten am Herzen lag, nämlich in der Frage nach der Gültigkeit der Griechentaufe eine ganz andere Lehre vertreten, als sie selber verteidigten. Von allen Sakramenten, die Johannes aus Loschko (Lohoszko) in seiner Heimat empfangen hatte, hatte der Papst auch nur die Taufe als ,unzweifelhaft gültig anerkannt. Am. 22. Juni 1501 fiel dann die amtliche Entscheidung [1]. Dieselbe ist allerdings deutlich auf den speziellen Fall, der zur Behandlung stand, nämlich auf die « ruthenische » Kirche Litauens zugespitzt. Sie wendet aber nur einen allgemeinen Grundsatz auf diesen Einzelfall an. Mit Berufung auf das Florentiner Konzil und dessen Entscheidungen für die Griechen und die Armenier erklärt nämlich der Papst unter Anrufung der Autorität des hl. Petrus, dessen Nachfolger er ist, dass die in Litauen wohnenden Ruthenen, welche die Union mit Rom anerkennen wollen, nicht neu zu taufen sind, sondern dass es vollständig genüge, wenn sie ihre Irrtümer abschwören. Damit war die Gültigkeit der « ruthenischen » Taufe mit oberster Autorität festgestellt. Dies war sicher ein harter Schlag für die polnisch-litauischen Weltgeistlichen. Albert Tabor musste es überdies persönlich treffen, dass er damit beauftragt wurde, die päpstliche Entscheidung im Grossfürstentum zu veröffentlichen.

Er war ja einer der schärfsten Gegner der Gültigkeit der « Griechentaufe ». Und in den Monaten, welche dem Erscheinen der päpstlichen Bulle unmittelbar vorausgegangen waren, hatte er die Widmung eines Werkes entgegen genommen, welches ein Theologe der Krakauer Universität, Johannes Sakran, über die « Irrtümer des ruthenischen Ritus », geschrieben hatte [2]. Der Verfasser der gelehrten Büchleins, das 72 eng bedruckte Seiten umfasst, war Rektor der Krakauer

[1] A. Theiner, wie eben, U. 319.

[2] *Elucidarius errorum Ritus Ruthenici,* Wilna, 1501.

Universität gewesen, als die ersten Disputationen über die « Griechentaufe », von denen wir oben sprachen, an der dortigen Universität abgehalten wurden. Er kannte auch die Wilnaer Ereignisse, welche sich an die Person des Alexander Soltan knüpften, sowie, allerdings nicht genau, die römischen Entscheidungen im Falle des Priesters Johannes aus Loschko. Die Beweisgründe der Bernhardiner hatten jedoch seine Anschauungen wie aus seiner mit Zitaten gefüllten Abhandlung hervorgeht, nicht geändert. Sein Werk umfasst 3 Teile. Im ersten Teile spricht er von den besonderen Eigentümlichkeiten der slawischen schismatischen Kirche im Gegensatz zur griechischen; im zweiten Teile äussert er sich über die Jurisdictions- und Weihegewalt, welche dieselbe für sich in Anspruch nimmt, und im dritten Teile wirft er die Frage auf, « ob sie (die Ruthenen) die Sakramente spenden könnten oder ob sie in Bezug auf die Taufe und die Eucharistie irrten, dadurch dass sie die kirchliche Form der Taufe nicht einhielten und bei der Liturgie gesäuertes Brot konsekrierten. Dabei wird, so sagt er, auch die Frage entschieden werden, ob ihre Sakramente echt sind d. h. ob sie den Vorschriften entsprechen und darum wirksam sind ».

Das Büchlein richtet sich vor allem gegen die moskowitischen Schismatiker. Es betont immer wieder, dass die Moskauer Kirche sich sowohl von Rom wie von Byzanz getrennt habe und darum doppelt schismatisch sei. In seinem dritten Teil wendet sich Sakran aber, ohne jede Rücksicht auf die Entscheidungen des Florentiner Konzils, gegen die Gültigkeit der beiden eben genannten Sakramente überhaupt, gleichgültig, wo sie in der von ihm verurteilten Art gespendet werden, also auch ausser der « ruthenischen » Kirche im ganzen christlichen, nichtunierten Osten. Hier irrte der gelehrte Rektor der Krakauer Universität ganz offenbar. Er musste auch nur allzu bald eine scharfe Zurechtweisung der höchsten kirchlichen Lehrautorität hinnehmen. Anders verhält es sich schon mit der von ihm im zweiten Teile untersuchten Frage « über die Jurisdiktions- und Weihegewalt der Ruthenen, ob sie nämlich dieselbe ebenso haben, wie jene Schismatiker, welche mit der Kirche einst verbunden waren und von ihr jene Gewalten empfangen, sich aber nachher von ihr getrennt haben ». Dieselbe behandelt ein Gebiet, welches, was die Jurisdisktions-

gewalt anlangt, bis heute theologisch noch nicht geklärt ist. Und auch über die Weihegewalt der Ruthenen bestanden damals, im Gegensatz zu heute, wo dieselbe allgemein anerkannt ist, sogar in Rom noch verschiedene Ansichten. Wir haben oben verschiedene Einstellungen gesehen, welche römiche Stellen zu dieser Frage im Laufe des Jahrhunderts eingenommen haben.

Am auffallendsten an diesem Werke ist, dass Sakran, in fast sektiererischer Verblendung, einmal behauptet, der Papst könne die Gültigkeit der ruthenischen Taufe gar nicht anerkennen. Diese seine gewagte Behauptung sah er, kaum dass sein Werk veröffentlicht war, Lügen gestraft, und Albert Tabor, der Erzbischof von Wilna, dem er seine Werk gewidmet hatte, sah sich vom Papst beauftragt, den gegenteiligen Entscheid zu verkünden und zur Durchführung zu bringen.

Zusammenfassend kann man am Ende der dritten Welle des Streites um die Gültigkeit der Griechentaufe in Polen-Litauen sagen: In Polen und in Litauen kam es damals zum ersten Male zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Frage; die derselben zugrundeliegende Anschauung richtete sich eindeutig gegen die Lehren des Florentinums und des Dekretes für die Armenier. Diese katholischen Theologieprofessoren und Weltgeistlichen sahen also doch sicherlich die dortselbst vertretene Doktrin nicht als eine dogmatische Entscheidung letzter Instanz für die ganze Kirche an.

Johann Sakran versuchte geradezu in etwas unklarer Weise die « ruthenische » Kirche, — er hätte sagen müssen, die « moskowitische » Kirche, — welche sich nach dem Konzil von Florenz und dem Fall von Konstantinopel als eine Art autokephale Kirche konstituiert hatte, als einen neuen Einzelfall hinzustellen, auf welchen die für die Byzantiner und Armenier gefällten Entscheidungen des Konzils keine Anwendung fänden. Er schuf also in gewissem Sinne neue Voraussetzungen für die von ihm durchgeführte Untersuchung der Streitfrage. Damit unterschied er sich von dem Erzbischof Matthias der fünfziger Jahre des Jahrhunderts und von den Wilnaer Weltgeistlichen der siebziger Jahre.

Der Orden der Bernhardiner hingegen stellte sich in Polen und in Litauen in Wort und Tat auf den Boden der Konzilsentscheidungen. Er war also sicherlich nicht latinisierend und gegen die ruthenische Kirche feindlich eingestellt.

In Rom führte die Frage zu erneuten dogmatischen Verhandlungen, welche grösseren Umfang annahmen. Mit der Frage über die Gültigkeit der Taufe der Ruthenen verband sich nämlich dortselbst die Frage nach der kirchlichen Jurisdiktion und der Weihegewalt der in Konstantinopel ansässigen schismatischen Patriarchen im Gegensatz zu den am päpstlichen Hof wohnhaften, vom Papst zu dieser Würde erhobenen lateinischen Prälaten. Die erste Frage wurde dieses Mal mit Anrufung der höchsten kirchlichen Lehrautorität im Sinne der Florentiner Entscheidung gelöst. Die Frage nach der Jurisdiktions- und Weihegewalt der schismatischen, byzantinischen Kirche jedoch wurde nicht entschieden.

Der Erzbischof von Gnesen Johann Laski, machte zwar auf dem Laterankonzil, das kurz nachher eröffnet wurde, einen neuen Versuch, die Frage nach der Gültigkeit der Griechentaufe wieder aufzurollen ([1]). J. Fijalek bringt auch mit nicht recht angebrachter Spitze gegen die Bernhardiner ([2]) einen Auszug aus einem Akt, welcher dem Erzbischof recht zu geben scheint ([3]). Nichtsdestoweniger war die Frage mit dem Lehrentscheid Alexanders VI. endgültig auch für Polen-Litauen gelöst. Ein im Jahre 1544 von dem Lemberger Kanoniker Lubelczyk veröffentlichtes Buch « De baptismo Armenorum » war mir bisher leider nicht zugänglich. So hat der in manchen Punkten nicht zu Unrecht verschrieene Papst Alexander doch, neben gar manchem anderem, sich auch um die ruthenische Kirche ein bleibendes Verdienst erworben.

Unsere Darstellung zeigt zur Evidenz, dass die Entscheidungen des Florentinums und das decretum pro Armenis noch 60 Jahre nach ihrer Veröffentlichung bei der Weltgeistlichkeit Polen-Litauens nicht als bindende Glaubensnorm anerkannt wurden. Dass dies so kurz nach deren Publikation geschehen konnte, beweist zum wenigsten, dass diese Dekrete dortselbst als nicht für alle Zweige der katholischen Kirche bindend angesehen wurden. Somit hat unsere kurze Darstellung einen bisher weniger beachteten Beitrag zur Geschichte der Geltung dieser Entscheidungen gebracht.

A. M. Ammann S. J.

([1]) Raynald, *Annales ecclesiastici,* ad 1514, N° 67-86, vor allem 79.
([2]) *Kopiarz rzymski,* wie eben, p. 87.
([3]) Wie eben, p. 87.

BEILAGE.

Breve des Papstes Nikolaus V. an den Erzbischof von Wilna vom 26. Mai 1452.

Nicolaus episcopus servus servorum dei, venerabili fratri episcopo Wylnensi salutem et apostolicam benedictionem. Illius, qui se pro redemptione humani g(eneris)...... cium immolare non abhorruit, vices licet immeriti gerentes in terris, ne sui pretiosissimi sanguinis aspersione redemptos contagione pestifera a redemptoris sui fide, sine qua nemo proficit ad salu(tem, ab) errare contingat sed ut ipsa fide dignos se repromissionis eterne constituant, vigilancie nostre studia, prout precipue offitii (*sic*) nostri cura deposcit, libenter adhibemus. Accepimis siquidem, quod in Russie partibus et aliis illis vicinis terris et locis, in quibus cultus christiani nominis dono altissimi in dies ampliatur ac scismatici et infideles sacro baptismate renascuntur ad fidem, pernitiosa quadam permissione tolleratur Christi fidelis cum... ipsis infidelibus matrimonialiter copulari. Nos igitur animarum pericula, que huiusmodi copula ut plurimum percurrit, prorsus adimere, et ne illic pestifera erroris contagio fidei catholice afficiat et fideles ipsos in precipitium damnationis abducat, salubriter providere cupientes, fraternitate tue per apostolica scripta mandamus, quatinus per te vel alium seu alios in quibusvis locis et dioc(esi) ubilibet constitutos, omnibus Christi fidelibus partium terrarum et locorum predictorum copulam matrimonii cum quibusvis scismaticis et infidelibus faciendam, auctoritate nostra sub censuris ecclesiastici et aliis congruentibus penis districtius interdicas, non permittens huiusmodi matrimonia contrahi, nisi per hoc ipsorum infidelium, cum fidelibus ipsis contrahere volentium, ad fidem huiusmodi primo conversio fiat; taliter vero in dispari cultu contracta matrimonia nulla denunties, personas, que ea contraxerunt, si infideles ex eis obstinate ad fidem huiusmodi converti noluerint, in ipso matrimonio in detrimentum salutis ea, ut prefertur, contrahentium remanere non permittas, sed eos, ut ad Christi fidem convertantur, iuxta tue fraternitatis prudentiam, proviso, ne scandalum inde oriatur, cohercendi et ammonendi plenam damus tibi et concedimus, prout visum

fuerit ipsarum animarum utilius expedire, disponendi auctoritatem, contradictores et rebelles quoslibet per censuras huiusmodi et alia... remedia appellatione postposita compescendo, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit auxilio brachii secularis; non obstantibus felicis recordationis Bonifacii (*sic*) pape VIII. predecessoris nostris quibus(dam litteris n)e quis extra suam civitatem vel diocesim, nisi in certis exce(pti)s casibus et in illis ultra unam dietam a fine sue diocesis, ad iuditium evocetur, seu ne iudices a sede apostolica deputati, contra quosc...... aut alii vel aliis vices suas committere, seu aliquos (inf)ra unam dietam a fine diocesis eorum trahere presumant, ac aliis constitutionibus et ordinationibus apostolicis quibuscunque, aut si al(icui general)iter vel divisim a dicta sede indultum existat, quod in.... ici suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas, non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indul...... ationem. Nos insuper, ut ex hoc amplior fidei huiusmodi propagatio succedat, cum quibuscunque, qui ex contrahentibus in dispari cultus huiusmodo geniti et ad fidem conversi christiani....... abilitandi, ut ad omnes etiam sacros ordines promoveri et singuli ex illis singula beneficia cum cura vel sine cura recipere et retinere valeant, Pictavensis concilii et quibuscunque aliis....... (con) stitutionibus, necnon statutis et consuetudinibus eccl(esia)rum, in quibus beneficia huiusmodi fuerint, iuramento, confirmacione apostolica vel alia quavis firmitate roboratis, ceterisque contrariis nequa (quam obstantib)us, dispensandi, prout tibi videbitur, concedimus (tenore p)resentium omnimodam facultatem. Datum Roma apud sanctum Petrum, anno incarnationis dominice millesimo quadr(ingentesimo quinquage)simo secundo. septimo kl. iunii, pontificatus (nostri anno) sexto.

Poggius.

La biblioteca scientifica del monastero di San Francesco a Candia nel medio evo

Gli elenchi o cataloghi medioevali sono di grande utilità per misurare la cultura intellettuale e spirituale d'una regione, i movimenti o correnti culturali, i punti di contatto fra regione e regione, fra popolo e popolo, i centri di cultura nazionali ed internazionali. Perciò si fanno pubblicazioni sistematicamente (1) per ricostruire le biblioteche medioevali. Finora non è edito nessun catalogo delle biblioteche medioevali dell'Oriente latino. A questa lacuna mi sia permesso di supplire in qualche parte, in quanto farò la pubblicazione di tre elenchi di codici che si trovavano già nel possesso del monastero francescano San Francesco a Candia (Herakleion). Il codice dal quale gli elenchi saranno editi, è il Marcianus latinus (2) 3400 (Cl. 9, N. 186), della prima metà del secolo XV, proveniente dal monastero di San Francesco a Candia.

I.

Cenni storici sopra il monastero di San Francesco a Candia.

L'origine del monastero di San Francesco di Candia cade nel secolo XIII; esso esisteva già nel 1242 (3). La fine di quel convento è da assegnarsi alla seconda metà del secolo XVII,

(1) Paul LEHMANN - Paul RUF, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz.* I-III. München 1918-1939; Theodor GOTTLIEB - Artur GOLDMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs.* I-II. Wien 1915-1929.

(2) Vedi la descrizione di R. PREDELLI in *Archivio Veneto,* 30 (1885) 523 sgg.

(3) Odulphus VAN DER VAT O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts,* in *Missionswissenschaftliche Studien,* VI. Werl in Westfalen 1934. 111.

probabilmente all'anno dell'espugnazione di Candia dai Turchi, 1669; però già nel 1663 il monastero contava soltanto tre Padri, due Fratelli laici e quattro novizi, come sappiamo da una notizia dell'Archivio Concistoriale ([1]) (nell'Archivio Vaticano). Verso il 1420 i Minori Osservanti erano entrati in possesso di quel monastero abitato prima dai Minori Conventuali. La chiesa ([2]) del convento, riedificata in forma molto decorosa verso la fine del secolo XIV e di nuovo dopo il terremoto del 1508, era un gioiello d'arte religiosa-veneziana, ricca di oggetti sacri di valore artistico come i documenti ancor inediti sopra l'inventario di questa chiesa ne fanno testimonianza. Infatti chi percorre quell'elenco del secolo XV, può constatare un numero grande di fondazioni pie ed altre donazioni ([3]) fatte alla chiesa o al convento di San Francesco. I benefattori erano soprattutto i nobili Veneziani residenti a Candia. Così si spiega che anche la biblioteca del convento era ricca di codici preziosi. Ad eccezione di qualche oggetto sacro esistente ancor a Venezia, gli altri, che potettero salvarsi almeno in parte dai Francescani profughi nel 1648 a Zante nel convento di S. Maria e poi nella nuova chiesa dell'isolotto lagunare di S. Spirito (presso Venezia), scomparivano al tempo di Napoleone. Dei codici manca finora ogni notizia; forse furono già perduti nel secolo XVII.

Intorno all'origine e allo sviluppo della biblioteca fino all'anno 1448 pochissime ma preziosissime notizie ci dà il codice Marciano soprariferito, in un elenco dettagliato della biblioteca, del 1417, 30 ottobre; in una postilla d'elenco, del 1448, 15 gennaio; in un terzo elenco dei codici liturgici, del 1417, 30 ottobre (elenco che si trova insieme all'inventario dei paramenti, calici, ed altri oggetti sacri della chiesa). Ma precisamente da questi tre elenchi che pubblicheremo, risultano anche alcune indicazioni che si riferiscono alla genesi

([1]) Archivio Concistoriale, Cretensis (1663). Ancora nel 1625 nella visita apostolica dell'arcivescovo Luca Stella, si poterono constatare 28 Religiosi (14 novizi di questi); la chiesa aveva circa 15 altari; vedi Archivio di Propaganda, Visite, vol. 5, 315r sgg.

([2]) Giuseppe Gerola, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*. II. Venezia 1908. 112-117; *I Francescani in Creta al tempo del dominio veneziano*, in *Collectanea Francescana*, 2 (1932) 301 sgg.

([3]) Vedi l'articolo prossimo dell'autore *Il pensiero religioso nelle donazioni e nei testamenti dei Veneziani medioevali di Creta*, nella *Civiltà Cattolica*.

della biblioteca, poichè troviamo qualche volta designati i benefattori o possessori primi di qualche codice. Così sono menzionati un codice del « fundatore del convento Marco Gradinico » (secolo XIII), due di Francesco De Medio (secolo XIV-XV), due di Marco Trivisano O. F. M., Ministro della provincia francescana « Romania » (= Grecia), verso l'anno 1417, un codice del vescovo di Milopotamo, Victor O. F. M. (circa 1382-1414), un altro codice, forse di Francesco Sagredo, vescovo pure lui di Milopotamo (1414-1437). Un possessore d'un codice fu il Frate (Francescano) Tommaso Viaro.

Un insigne benefattore della chiesa e della biblioteca del convento di San Francesco fu il Francescano Pietro di Candia al quale il concilio di Pisa nel 1409 offrì la tiara pontificia; egli prese il nome di Alessandro V. Pietro (Piero) Filargo, greco dell'isola di Nissari (secondo Francesco Suriano O. F. M.), entrò nel monastero francescano di Villanova (Creta) e più tardi nel convento di San Francesco di Candia, divenne professore dell'università di Parigi ed arcivescovo di Milano prima di salire alla cattedra di San Pietro occupata già dal Papa legittimo ed un antipapa. Egli donò al suo convento di Candia fra altre cose preziose, cioè un reliquiario [1], due pianete, un calice, ecc. i seguenti codici [2]: due missali con molte miniature d'oro, un psalterio, le epistole di S. Paolo con glosse, una legenda dei Santi, e probabilmente l'esemplare registrato del suo Commentario dei Libri delle Sentenze di Pietro Lombardo.

[1] Ecco la descrizione del codice Marciano:

« 6v A. Reliquiaria vel reliquie Sanctorum. Inprimis unum quadrum de argento cum smaltis, ab una parte Crucifixum et Virginem et beatum Iohannem habentibus et ab alia parte sanctos Antonium, Christoforum et Andream; et intus est unum magnum pezium colu(m)pne Christi; et hanc donavit conventui dominus papa Alexander quintus.

« 1v A. Item alia planeta de catasamito rubeo cum friso cum multis imaginibus sanctorum de auro in campo rubeo, quam donavit conventui dominns papa Alexander V.

« 1v B. Item alia planeta de catasamito blavo cum cruce de croceo et rubeo, quam donavit dominus papa Alexander; antiqua et repezata.

« 5r B. Item unus calix magnus cum sex smaltis in pede et armis domini Alexandri pape quinti, et in pomo habet sex relevaturas cnm istis litteris *Piero*, quam ipse donavit conventui; habet patenam simplicem; p(ondus) lib(rarum) IIII, o(nciarum) totidem ».

[2] Vedi gli elenchi, pag. 326 (N. 20), 333 (N. 73), 336 (N. 104), 353-354 (N. 263-264), 355 (N. 281).

II.

Codici nel catalogo del 30 ottobre 1417.

Sotto il Ministro della provincia francescana Romania (= Grecia) Marco Trivixano (= Trivisano) ed i procuratori laici Giovanni Greco, Francesco de Rugerio e Marino Ruzini, sono stati registrati 195 manoscritti appartenenti al convento di San Francesco a Candia. Essi vengono descritti assai bene secondo i criteri della paleografia. Dei singoli codici è notata la forma della scrittura e della miniatura se imagini od iniziali colorate esistono nei manoscritti, la copertura ed il colore di essa, la materia del codice e della copertura (pergamena, ecc.), lo stato di conservazione, il nome del donatore o possessore antico in taluni casi. Non manca l'indicazione dei chiodi e della catena. Soprattutto e sempre sono dati i titoli delle opere che sono contenute nei codici e molte volte anche i nomi degli autori; sempre l'*incipit* del codice.

Della Scrittura sacra esistono 9 libri di testo; 4 di essi hanno l'intiera Bibbia colla prefazione di San Girolamo a Paolino sopra lo studio della Scrittura sacra. Gli altri dànno il testo di alcune parti del Vecchio e Nuovo Testamento. La concordanza delle Scritture sacre è rappresentata in 2 esemplari di grande formato. Molti sono i volumi delle postille, glosse, compendi che dànno la spiegazione dei testi sacri aggiunti. In grandissima parte sono di autori anonimi; soltanto Pietro Aureoli, Olivi O. F. M., Pietro di Mantova, l'abbate Gioachino (di Fiore) sono nominati; a questi può esser aggiunto l'autore delle cosidette storie scolastiche, cioè Pietro Comestor. Il numero di tali spiegazioni della Scrittura sacra è di 38, anzi di 39 se aggiungiamo un codice miscellaneo. Del Vecchio Testamento trattano 20 codici, cioè del Pentateuco, degli altri libri storici del Vecchio Testamento: Giudici, Ruth, (Quattro dei) Re, Giuditta, Ester; dei libri didattici: Giobbe (in 3 codici), Salmi (in 3 codici), Proverbi (in 2 codici), Cantico; dei libri profetici: Isaia, Geremia con le lamentazioni, Ezechiele, Daniele, e i (dodici) profeti minori. Del Nuovo Testamento sono preferiti i Vangeli (in 7 codici)

e le epistole di San Paolo (in 7 codici). Nelle 38 prediche in grandissima parte anonime, si trova spesso la spiegazione delle pericope lette nelle sante Messe di Domenica e delle Feste. Degli autori di qualche collezione di prediche sono nominati Nicola d'Ascolo O. P., Tommaso Brito O. F. M., Innocenzo (Papa III) in 2 codici, Ubaldo Frate (O. P.), Giacomo di Voragine O. P., « l'abbate » (Gioachino di Fiore) in 2 codici (anzi 3 almeno secondo l'identico inizio).

Sopra i santi Padri della Chiesa la biblioteca di San Francesco possiede 13 codici ([1]), 2 dei quali sono miscellanei. Primeggia fra essi S. Agostino con 6 codici (due di essi miscellanei). Le seguenti opere di lui sono contenute in essi: le *Confessiones*, *De civitate Dei*, l'*Enchiridion ad Laurentium* (in 2 esemplari), *De Trinitate*, *De libero arbitrio*, « *Super Genesim* » (non è chiaro quale dei tre scritti di S. Agostino sopra la Genesi sia inteso qui), *De diversis quaestionibus 83*, *De bono coniugali*, *De fide et operibus*, *De nuptiis et concupiscentia* (?), alcune epistole, « et aliqui libri ».

Di San Gregorio Magno trattano 3 codici, due dei quali dànno il testo dei *Dialogi* (una volta colla versione greca) e del *Liber regulae pastoralis*.

San Girolamo è rappresentato in 2 codici: alcune lettere di lui, e la versione latina dell'opera di Didimo il cieco: *De Spiritu Sancto*.

S. Isidoro di Siviglia vien trattato in 2 codici i quali contengono il suo libro *Contra Iudaeos*, l'opera *Etymologiae*, *Sententiae*, *Synonima*.

Un Pseudo-Basilio, e S. Giovanni Damasceno, probabilmente nella versione latina di Burgundio di Pisa, si trovano in due codici miscellanei.

Del diritto canonico e della teologia morale esistono 24 codici. Collezioni di diritto canonico sono 8, cioè le « decretales veteres » (non è certo se questa espressione si riferisce ad una collezione autentica delle lettere pontificie o piuttosto al Pseudo-Isidoro), il *Decretum Gratiani* (in 2 codici), *Decretales Gregorii IX*, *Decretales Gregorii X in concilio Lugdunensi*, *Liber sextus decretalium Bonifatii VIII*, *Constitutiones*

([1]) Anche alcune opere di S. Ambrogio si trovavano colà; vedi N. 114; ma più tardi disparvero.

Clementis V, « *XIII libri decretalium antiquorum* » (probabilmente Anselmo ([1]) di Lucca, Collectio canonum).

Sono rappresentati i canonisti Goffredo di Trani, Pietro Quesvel, « l'arcivescovo di Teramo » autore dello scritto *lectura super titulos decretalium*, e due altri autori anonimi.

Delle opere di teologia morale in 10 volumi (9 dei quali chiamati *Summa*, 1 *apparatus super summam*) sono indicati gli autori Raimondo di Pennaforte, Vonaldus, Giovanni (di Friburgo); 6 di quelle sono di autori anonimi.

Grande è il numero dei codici sopra la teologia scolastica, cioè: *Libri IV Sententiarum* di Pietro Lombardo, dei commentari di questi libri, e delle opere col titolo *Summa*. La biblioteca di San Francesco a Candia aveva 3 intieri codici di Pietro Lombardo ed il testo del *Liber III sententiarum*. Fra i commentari ai singoli libri delle Sentenze sono registrati S. Tommaso d'Aquino O. P. in 2 codici, S. Bonaventura O. F. M. in 5 codici, Pietro di Tarantasia (Innocenzo V) O. P. in 1 codice, Giovanni Duns Scoto O. F. M. in 2 codici, Riccardo di Mediavilla (Middletown) O. F. M. in 4 codici, Guglielmo di Ware O. F. M. in 2 codici, Alessandro d'Alessandria O. F. M. in 1 codice, Pietro di Candia O. F. M. (= Papa pisano Alessandro V) in 1 codice, « Frater Marchixinus » in 1 codice, e 3 autori anonimi.

Fra gli autori che composero una « summa in theologia » sono nominati Guglielmo Autissidorensis (Auxerre) che ha dato al suo commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo il titolo *Summa aurea super quatuor libros sententiarum;* Gilberto (Porretano) (Gilbert de la Porrée); Giovanni Beleth, Giovanni Gualensis O. F. M.

Fra gli scritti agiografici sono ricordati « Vita patrum » cioè una grande raccolta di Legende dei Santi, 2 altri codici « Legende sanctorum », 1 codice « Flores sanctorum », 3 codici colle Legende di S. Francesco (in 1 manoscritto insieme alla legenda di S. Antonio). Un altro codice contiene accanto ad un trattato ascetico di « Helmus » (= Haymo), *De diversitate librorum* uno scritto di lui intitolato « Vitae sanctorum », che coincide probabilmente coll'opera nota *Historiae sacrae epitome*.

([1]) Vedi Fr. THANER, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore*. I. Innsbruck 1906. 1-2.

Delle discipline profane incontriamo Porfirio, Aristotele (Metafisica, De anima, Fisica, Etica nicomachea, ecc.) insomma 5 scritti coi testi tradotti in lingua latina, e 9 codici coi commentari sopra Aristotele redatti da S.Tommaso d'Aquino (1 codice), Egidio (di Roma) O. S. Aug. in 3 codici, Gerardo Odo (1 codice), Guglielmo di Ockham O. F. M. in 2 codici, Avicenna ed Averroes (1 codice). Alle scienze naturali appartengono il libro *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglicus O. F. M., *De mirabilibus mundi* di Solinus, e probabilmente la cosidetta cronica di Ricobaldo di Ferrara. Sopra la grammatica trattano Uguccione (2 codici), Brito Guglielmo O. F. M. (1 codice), e Mammotrectus (supra Bibliam) di Giovanni Marchesini O. F. M. in 2 codici (Mammotrectus è un vocabolario). Esistevano anche libri di medicina, astrologia (od astronomia) e geometria.

Sopra la caratteristica di questo elenco o le conclusioni, tratteremo alla fine di questo articolo. Sopra alcuni dettagli di questi codici, p. es.: l'identificazione del loro contenuto coi testi già stampati e conosciuti da altri manoscritti [1] sono da confrontarsi le note al testo del catalogo che ora pubblicheremo. Osserviamo ancora che riteniamo fedelmente la scrittura originale del codice; soltanto ci permettiamo questi cambiamenti motivati dall'inesattezza dei copisti [2] che non usano sempre uniformità di ortografia, che duplicano le consonanti, o che omettono la duplicazione in casi dove si aspetterebbe il contrario: di scrivere costantemente, p. es., *catena* invece di cathena, chatena, chathena; *corium*, invece di coreum; *pulcher* invece di pulcer; *opuscula*, invece di opuschula; *textus*,

[1] Parecchi copisti della prima metà del secolo XV sono da distinguersi nel codice Marciano; per i nostri elenchi sono da notarsi il copista calligrafo del primo e terzo elenco (anno 1417) ed il copista in scrittura corsiva, del secondo elenco (anno 1448); le note in scrittura corsiva apposte all'elenco primo sono di un terzo copista, il quale le scrisse probabilmente nel 1448 in occasione del nuovo controllo della biblioteca.

[2] Non bisogna dire che queste note richiedevano molto lavoro, però aintato soprattutto dal catalogo in formazione «Initia» della Biblioteca Vaticana. Di altri sussidi letterari nomino i libri di Hain, Vattasso, Glorieux, i vari editori dei cataloghi stampati nella Biblioteca Vaticana, e l'articolo di Stegmüller nella rivista *Römische Quartalschrift*, 45 (1937). Così fu possibile di determinare con certezza e con probabilità in altri casi un numero non piccolo di codici anonimi nella biblioteca di San Francesco di Candia.

invece di testus; *sententia*, invece di sentencia; *coopertus*, invece di cohopertus, copertus; *encheridion*, invece di henchiridion; *etimologiae*, invece di « ethimologiae »; *cronica*, invece di cronicha; *mensis*, invece di menssis; *tertius*, invece di tercius; *completus* invece di conpletus. In questi casi ove i copisti omettono per distrazione i segni d'abbreviazione, diamo la lettura retta senz'altro. Errori evidenti dei copisti, p. es. bregamena, invece di *pergamena*, correggiamo, però notiamo la lettura sbagliata, sotto il testo. Per un motivo pratico scriviamo sempre *imago* invece di ymago.

Per maggior chiarezza, aggiungiamo il *numero* ai singoli codici degli elenchi.

Il primo elenco comincia f. 31r e finisce f. 40v; però in una parte di non poche pagine si trova spazio vuoto.

Presentiamo adesso il primo elenco bibliotecario.

ISTUD EST REGISTRUM LIBRORUM CONVENTUS CANDIE ORDINIS MINORUM PRATRUM ET RENOVATUM TEMPORE IN CHRISTO PATRIS FRATRIS MARCI TRIVIXANO DE VENECIIS MINISTRI TUNC PROVINCIE ROMANIE ET SACRE THEOLOGIE MAGISTRI ET DOMINORUM IOHANNIS GRECO, FRANCISCI DE RUGERIO ET MARINI RUZINI PROCURATORUM. ANNO DOMINI M°CCCC° XVII°, DIE XXX° MENSIS OCTOBRIS.

Biblie.

1. Inprimis una biblia satis magna in bona et pulchra littera, in qua sunt omnes libri biblie cum tabula in fine; cum tabulis et corio rubeo laborato desuper et catena, et incipit: *Frater Ambrosius* (1), cum uno F, in quo sunt due imagines id est legentis et audientis in campo azuro.

2. Item una alia biblia satis magna completa et pulchra sicut superior, cooperta corio rubeo per totum laborato cum clavis, et incipit: *Frater Ambrosius*, cum F laborato de penello, in quo sunt due imagines, scilicet audientis et legentis in campo azuro et duorum fratrum in margine inferius et cum tabula in fine et catena.

(1) Vedi la lettera di S. Girolamo a Paolino, in Migne PL 22, 540-549.

3. Item una alia biblia in parvo volumine et parva littera, cum tabulis coopertis corio viridi per totum, et incipit: *Frater Ambrosius.*

4. Item una pars biblie a parabolis Salomonis usque ad XII^{im} prophetas inclusive, et ultimus liber est Malachie prophete, cum tabulis et corio rubeo et clavis, et incipit: *Parabole Salomonis*, cum P de rubeo in campo azuro.

5. Item Ezechiel et aliqua alia Veteris Testamenti sine tabulis, et incipit: *Ezechiel*, cum E antiquo de rubeo, et finit: *sempiternum Amen.*

6. Item Testamentum Novum cum tabulis laceratis in parvo volumine et littera minuta, et incipit: *Beatissime*, cum B de rubeo et azurino.

7. Item alique epistole Pauli sine tabulis cum corio nigro desuper, et incipiunt: *Romanos* cum R de cenabrio, et habet tabulam in principio.

8. Item Evangelia Iohannis glosata cum tabulis et corio nigro laborato et catena, et incipiunt (1): *Hic est*, cum H de azuro.

9. Item una biblia parva completa et caduca cum tabulis et corio asinino, et habet unum F de rubeo et azuro in principio.

10. Item una pars biblie habet librum Genesis et Veteris Testamenti nihil plus, et habet Novum Testamentum cum tabulis et corio asinino ad ligaturas. Incipit (2): *Frater*, cum uno F azuro in campo aureo et imagine sancti Ieronimi sedentis et I valde pulchrum (!) cum multis imaginibus.

Concordantie.

11-12. Inprimis unum par (3) Concordantiarum pulchrum in magno volumine cum tabulis et corio rubeo et clavis et catena.

Textus sententiarum.

13. Inprimis textus Sententiarum (4) cum tabulis sine corio, in pulchra littera, et incipit: *Cupientes,* cum C de cenabrio in campo azuro et cum catena.

(1) Vedi Beda, in Migne PL 92, 633-636.

(2) Migne PL 22, 540.

(3) Probabilmente in due codici.

(4) *Petri Lombardi libri IV Sententiarum.* I-II^2. Quaracchi 1916. — La parola *Cupientes* è l'inizio del prologo di Pietro Lombardo.

14. Item alius textus Sententiarum cum tabulis et corio rubeo et catena in pulchra littera, et habet in principio unum C miniatum de penello cum uno serpente azuro in campo aureo, et habet etiam unum V laboratum cum multis imaginibus.

15. Item alius textus Sententiarum cum tabulis et corio albo, et incipit: *Cupientes*, cum C pulchrum (!) miniatum de penello in campo azuro.

16. Item textus (1) tertii Sententiarum in pulchra littera cum tabulis et corio croceo ad ligaturas lacerato; incipit: *Cum igitur*, et tabula caret principio.

Scripta super primum Sententiarum.

17. Inprimis primum super Sententias, Petri de Tarantasio (2) cum tabulis et corio rubeo antiquo et claviculis cum catena, et incipit: *Nunquid nosti*, cum N de cenabrio.

18. Item liber super primum et 2m Sententiarum antiquus cum tabula in principio in cartis laceratis et madefactis, et incipit: (3) *Quoniam*, cum Q de auro et aliis coloribus miniatum, et est sine tabulis.

19. Item primus Bonaventure (4) cum tabulis et corio asi nino ad ligaturas, et incipit: *Profunda fluviorum*, et est cum catena, et habet in principio P miniatum de cenabrio cum tabula in fine.

20. Item primum domini Alexandri (5) Vti et 2m eiusdem incompletum in eodem volumine cum tabulis et corio rubeo laborato cum clavis et catena, et incipit: *Stetit ante me*, et caret prima littera.

21. Item Questiones Ricardi (6) super primum Sententiarum in uno quaterno parvo, et incipit: *Cupientes*, cum C de rubeo parvo in principio, et habet tabulam in fine.

(1) textu(m) *Ms.*

(2) Petrus de Tarantasia (= Innocentius V); vedi Friedrich STEGMÜLLER, *Repertorium initiorum plurimorum in Sententias Petri Lombardi commentariorum*, in *Römische Quartalschrift*, 45 (1337) N. 1072.

(3) Guglielmo di Ware; vedi STEGMÜLLER N. 1428.

(4) Bonaventura; vedi STEGMÜLLER N. 1176.

(5) Pietro di Candia (= Alessandro V); vedi STEGMÜLLER N. 1603.

(6) Riccardo di Mediavilla (Middletown); vedi STEGMÜLLER N. 4.

SCRIPTA SUPER 2^m SENTENTIARUM.

22. Inprimis secundus Bonaventure (1) super Sententias cum tabulis et corio albo lacerato et clavis et catena, et incipit: *Solummodo*, et caret prima littera.

23. Item secundus sancti Thome (2) de Aquino incompletus sine tabulis et incipit: *Haurietis*, cum H de rubeo et azuro.

24. Item secundus Sententiarum cuiusdam doctoris cum tabulis coopertis corio viridi et albo ad ligaturas, et incipit (3): *Creationem*, cum C de rubeo.

SCRIPTA SUPER TERTIUM SENTENTIARUM.

25. Inprimis tertius Sententiarum Bonaventure (4) cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit: *Deus*, cum D de cenabrio et azuro, et habet tabulam in fine.

26. Item tertius Ricardi (5) de Media Villa sine tabulis, et habet tabulam in fine, et incipit: *Vestitus erat*, cum V de rubeo et azuro miniatum (!).

27. Item tertius Alexandri (6) de Alexandria cum tabulis et corio rubeo et habet tabulam in fine, et incipit: *At ubi venit*, et caret prima littera.

28. Item alia le(c)tura domini Bonaventure (7) super 3^m Sententiarum cum tabulis et corio rubeo et catena; incipit: *Deus autem qui est dives*, cum uno D parvo de rubeo et azuro.

(1) Bonaventura; vedi STEGMÜLLER N. 1176; l'edizione di Quaracchi, vol. 1, 1 sqq.

(2) Tommaso d'Aquino; vedi l'inizio *Haurietis* appresso STEGMÜLLER N. 911-914, 1; il commentario di S. Tommaso nel II libro delle Sentenze (edizione di Parma, vol. VI, 589 sgg.) non ha tale inizio.

(3) STEGMÜLLER N. 493 sgg.; forse è di Bonaventura; vedi STEGMÜLLER N. 517.

(4) Bonaventura; vedi l'edizione di Quaracchi, vol. 3, 1 sqq.

(5) Riccardo di Mediavilla; vedi STEGMÜLLER N. 4.

(6) Alessandro Bonino d'Alessandria; vedi STEGMÜLLRR N. 73, 1619; SERENT, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie eccl.*, II, 254-255.

(7) Bonaventura; vedi STEGMÜLLER N. 1176.

Super quartum Sententiarum.

29. Inprimis quartus Scoti (1) cum tabulis et corio... ad ligaturas, et incipit: *Sana*, cum S de cenabrio et azuro et catena.

30. Item quartus Ricardi (2) cum tabulis, et una est fracta, et habet tabulam in fine, et incipit: *In nova*, cum I de rubeo et azuro.

31. Item quartus sancti Thome (3) cum tabulis et corio albo et clavis et catena et satis pulchra littera, et incipit: *Misit Verbum suum*, cum M de cenabrio et azuro, et habet tabulam in fine.

32. Item quartum (!) Sententiarum sine tabulis, et habet tabulam super quartum Sententiarum Scoti in fine, et incipit (4): *Fundamentum*, cum F de rubeo, et habet tabulam propriam post textum.

Scripta super diversos libros Sententiarum.

33. Inprimis lectura fratris Guielmi Guare (5) super 4^{or} libros Sententiarum cum tabulis et corio albo et clavis et catena, et incipit: *Quoniam*, cum Q de rubeo et azuro.

34. Item opus Ricardi (6) super Sententias et summa de preceptis legis et evangelii cum aliquibus aliis sine tabulis, et est coopertus liber de corio nigro; incipit: *Creacionem rerum*.

35. Item quedam lectura Bonaventure (7) super 2° et 3° et 4° Sententiarum in parvo volumine cum tabulis et corio

(1) Iohannes Duns Scotus; vedi l'edizione di Lyon, vol. 8, 1 sqq. Però l'inizio è *Samaritanus*, invece di *Sana*. Sembra che si tratti di Gauthier de Bruges O. F. M., *In librum IV^{m} Sententiarum*. Vedi Glorieux N. 315 a^{2}; questo libro comincia: *Sana me Domine*.

(2) Riccardo di Mediavilla; vedi Stegmüller N. 4; l'edizione di Brescia, vol. 4, 1 sqq.

(3) Tommaso d'Aquino; vedi l'edizione di Parma, vol. VII, 451 sgg.

(4) Vedi Stegmüller N. 885, 898, 899.

(5) Guglielmo di Ware; vedi Stegmüller N. 1428.

(6) Riccardo di Mediavilla; vedi Stegmüller N. 4.

(7) Bonaventura; vedi Stegmüller N. 30, 1041; sembra che quest'opera sia d'Alessandro d'Alessandria.

rubeo, et incipit: *Alta profunditas,* cum A de rubeo, et habet tabulam in fine.

36. Item questiones theologice super secundum et 3^m cuiusdam doctoris sine tabulis, et incipit (1): *Utrum ista,* et caret prima littera.

37. Item lectura super 3^m et 4^m cuiusdam doctoris sine tabulis, cum tabula in principio et in fine, et incipit (2): *Queritur, utrum,* cum Q de atramento.

38. Item questiones super 4^{or} libros Sententiarum cum tabulis et corio albo ad ligaturas, et incipit: *Indeterminatum privative,* cum Q de azuro.

39. Item centiloquium in theologia fratris Marchixini (3) in uno quaterno sine tabulis, et incipit: *Ecce descripsi,* cum E de rubeo, et est coopertus de carta.

40. Item questiones moderne in theologia in mala littera cum tabulis coopertis corio asinino ad ligaturas, et incipiunt: *Utrum,* cum V de rubeo.

41. Item alia lectura Guielmi Guare (4) super quatuor libros Sententiarum cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit: *Quoniam,* cum Q in campo azuro cum foliis, et habet tabulam in fine.

Conpendia sacre scripture.

42. Inprimis conpendium sacre scripture domini Petri Aureoli (5) cum tabulis coopertis corio albo et clavis et catena, e incipit: *Venite,* cum V de cenabrio et azuro.

43. Item aliud conpendium simile domini Petri Aureoli cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit: *Venite,* cum V de azuro.

(1) Vedi Stegmüller N. 2015 sgg.

(2) Vedi Stegmüller N. 1251, III.

(3) Forse coincide coll'autore del *Centiloquium theologicum,* stampato a Lyon nel 1494; vedi Hain N. 11953.

(4) Vedi il N. 33 dell'elenco.

(5) Petrus Aureoli, *Compendium sacrae Scripturae;* sopra le edizioni vedi Ueberweg-Geyer II, 518; vedi l'edizione di Quaracchi, fatta da Ph. Seeboeck O. F. M.

POSTILLE SUPER LIBROS VETERIS TESTAMENTI.

44. Inprimis postilla super proverbia Salomonis sine tabulis, et incipit (1): *Iungat*, cum I parvo, et est in magno volumine.

45. Item alia postilla super proverbia Salomonis sine tabulis, et incipit: *Oc⟨c⟩ulta proverbiorum*, cum O de atramento, et est in volumine magno.

46. Item postilla super Iob sine tabulis, caret fine et incipit (2): *Pacientiam habe in me*; caret prima littera.

47. Item quedam textualia de Veteri Testamento cooperta corio rubeo laborato, et incipi⟨un⟩t: *Pater*, cum P parvo de atramento.

48. Item quedam ordinationes super aliquos psalmos psalterii in littera antiqua sine tabulis. Incipiunt: *In nomine Domini*, de atramento.

49. Item expositio super Iob, caret principio et fine, sed in prima carta habet de cenabrio has litteras, videlicet (3): *Et consumere me vis.*

50. Item quedam expositio super cantica canticorum in papiro sine tabulis in uno quaterno, et incipit (4): *In speculo brevi*, et caret prima littera.

51. Item postilla super libros Salomonis et super pas⟨s⟩ionem Domini et super opera VI dierum cum tabulis, et incipit: *Sicut Ecclesiasticus*; caret prima littera.

52. Item postilla abbatis Ioachim (5) super Ieremiam cum tabulis et corio rubeo et catena, incipit: *Verba Ieremie* cum V de zenabrio.

(1) Praefatio Hieronymi in libros Salomonis = MIGNE PL 18, 1241 A-1244 A.

(2) Nicolaus de Lyra O. F. M., *In Iob;* GLORIEUX N. 345 f[21].

(3) Iob 13, 26.

(4) Petrus Iohannis Olivi; vedi Fr. EHRLE, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3 (1887) 409-552.

(5) Gioachino di Fiore; vedi *Ueberweg-Geyer* II, 230; sembra che quello scritto non sia ancora edito, anzi che non sia autenticato (cf. BIHLMEYER, in BUCHBERGER LTK V, 449.

Postille super libros novi testamenti.

53. Inprimis postilla [1] super Matheum, Marcum et Iohannem cum tabulis et corio albo lacerato et clavis et catena, et incipit: *Similitudo vultus,* caret prima littera, est de atramento.

54. Item postilla super Matheum cum tabulis et corio albo lacerato et clavis et catena, et incipit: *Matheus,* caret prima littera.

55. Item postilla Petri Ioannis [2] super Matheum cum tabulis, coopertis corio nigro lacerato ad ligaturas et catena, et incipit: *Liber generationis*, cum L miniato de azuro et rubeo.

56. Item postilla super Lucam cum tabulis, corio asinino ad ligaturas et catena, et incipit [3]: *Spiritus Domini,* et caret prima littera.

57. Item postilla super Lucam sine tabulis, completa, et habet spatia pro textu ponendo, incipit: *Lucas,* et caret prima littera.

58. Item postilla super epistolas Pauli cum tabulis et corio asinino ad ligaturas et catena, in volumine satis magno, et incipit [4]: *Dedi te,* et caret prima littera.

59. Item alia postilla super epistolas Pauli fratris Petri [5] de Mantua cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit: *Omnes,* cum O de rubeo in campo azuro cum imagine unius fratris minoris intus.

Psalteria glosata.

60. Inprimis unum psalterium cum tabulis et corio albo, et incipit: *Cum prophetas,* cum C de cenabrio.

(1) Giovanni di Rupella (de la Rochelle) O. F. M.; Glorieux N. 302 p.

(2) Olivi.

(3) Forse di Guy d'Evreux O. P.; vedi il codice Vaticano latino 1252.

(4) Probabilmente di Pietro di Tarantasia; vedi Glorieux N. 17 d.

(5) Pietro di Mantova O. F. M.

61. Item aliud psalterium glosatum continuum cum tabulis et corio albo et clavis, et incipit [1]: *Beatus vir*, et B miniatum de penello in campo azuro, cum catena.

Iob glosatus.

62. Iob glosatus cum tabulis et corio albo et catena, et habet in principio aliqua exordia et postea textum, et incipit [2]: *Vir*, cum V miniato.

63. Genesis, exodus, leviticus, deuteronomii, et pentateucum glosati [: nullus] [3].

64. Ruth, iudicum, numeri, ester, iudit, glosati [: nullus].

65. Libri regum, et libri salomonis glosati [: nullus].

66. Ysaias glosatus [: nullus].

67. T⟨h⟩renorum et yeremias glosati [: nichil].

68. Ezechiel glosatus [: nichil].

69. Daniel glosatus [: nichil].

70. Prophete minores glosati [: nichil].

71. Matheus et marcus glosati [: nullus].

Lucas et iohan⟨n⟩es glosati.

72. Inprimis Lucas et Iohan⟨n⟩es glosati in eodem volumine magno, littera textus pucherrima et glosarum similiter cum tabulis et corio albo et catena, et habet in principio prologi ut et textus utriusque evangelii pulcher⟨r⟩imas litteras miniatas de penello et auro, et hunc librum dedit conventui dominus episcopus Milopotamensis [4].

(1) Probabilmente di Walafrido Strabo, *Glossa ordinaria;* Migne PL 113, 844 C sqq.

(2) Probabilmente di Walafrido Strabo; Migne PL 113, 751 A sqq.

(3) Le note, apposte in scrittura corrente ai N. 63-71 cioè *nullus* o *nichil* sono probabilmente d'una mano posteriore, che i titoli stessi scritti con caratteri calligrafici; esse furono aggiunte probabilmente in occasione del novo controllo della biblioteca nel 1448.

(4) Milopotomenssis *Ms*.

Epistole Pauli glosate.

73 Inprimis epistole Pauli in pulcher⟨r⟩imo et magno volumine cum pulchra littera valde in textu et in glosis, cum tabulis et corio albo et catena, et incipiunt (1): *Principia rerum*, cum P, in quo est imago sancti Pauli in campo aureo; quas donavit conventui dominus papa Alexander V.

74-75. Item aliud par (2) epistolarum Pauli in magno volumine cum tabulis et corio rubeo, cum litera valde pulcher⟨r⟩ima tam textus quam glose, et incipit: *Principia*, cum P miniato de auro et aliis coloribus cum catena.

76. Item epistole Pauli ad Romanos, ad Corinthios, ad Hebreos, et alique alie in parvo volumine cum tabulis et cori⟨o⟩ rubeo laborato et clavis, et incipit (3): *Romani*, cum R de rubeo.

Libri in iure canonico.

77. Inprimis decretum (4) in volumine magno cum tabulis et corio nigro ad ligaturas et catena, et incipit: *Humanum genus*, cum litteris magnis rubeis et azuris, et caret prima littera.

78. Item decretales veteres (5) cum tabulis sine corio et catena, et habe⟨n⟩t in principio multas literas magnas, et incipi⟨un⟩t: *Iuste iudicate*, et care⟨n⟩t prima littera, et sunt in magno volumine.

79. Item sextum Bonifacii (6) cum tabulis de carta coopertis corio rubeo laborato et catena, et incipit: *Bonifacius*, cum B habente imaginem unius episcopi intus, et in pulchra littera.

(1) Pietro Lombardo; Migne PL 191, 1297 A sqq.
(2) Probabilmente in due codici.
(3) Walafrido Strabo, *Glossa ordinaria*; Migne PL 114, 469 A sqq.
(4) Decretum Gratiani; vedi l'edizione di Friedberg I, 1 sqq.
(5) Non è chiaro quale collezione delle lettere pontificie sia intesa.
(6) Liber sextus decretalium Bonifatii VIII; vedi l'edizione di Friedberg II, 934 sqq.

80. Item decretum (1) in littera antiqua cum tabulis et corio.

81. Item decretales magne (2) cum glosa nova, et habet (!) in fine declarationes regule et sextum Bonifacii et decretales domini Gregorii X^{mi} in concilio Lugdunensi (3) cum tabulis et cor⟨i⟩o rubeo et catena, et habet in principio textus unum B cum multis imaginibus in campo azuro et in principio glose unum G parvum de azuro.

82. Item decretales (4) in magno volumine cum tabulis et corio albo per totum et catena, et habet in principio tabulam de cenabrio, et incipit: *Gregorius,* cum G parvo de azuro.

83. Item XIII^{im} libri decretalium (5) antiquorum cum tabulis et corio nigro ad ligaturas et clavis et catena, et incipit: *Primus liber,* cum P de cenabrio.

84. Item lectura super titulos decretalium domini archiepiscopi Abrudunensis (6) in magno volumine cum tabulis et corio rubeo et clavis et catena, in pulchra littera, et incipit: *Unum in essentia,* et habet in principio imaginem episcopi legentis et audientium.

85. Item lectura Gofredi (7) super titulos decretalium cum tabulis et corio albo in magno volumine et catena, et incipit: *Glosarum,* cum G de rubeo.

86. Item quaternus de pergameno, in quo sunt nobilia aliqua decretorum et qualiter fieri debent allegationes (8) in iure canonico, et fuit fratris Thome Viaro, et incipit: *Aliqua notabilia.*

87. Item directorium iuris in magno volumine et pulchra littera, editum per fratrem Petrum Guesvel (9) cum tabulis coopertis corio rubeo per totum cum clavis et catena, et in-

(1) Vedi il N. 77 dell'elenco.

(2) Gregorius IX, Decretales; vedi l'edizione di Friedberg II, 2 sqq.

(3) Mansi 24, 81 A-102 C.

(4) Decretales Gregorii IX.

(5) Anselmo di Lucca; vedi l'edizione soprariferita di Fr. Thaner.

(6) Giacomo di Teramo, arcivescovo di Taranto; vedi Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechtes von Gratian bis auf die Gegenwart.* II. Stuttgart 1877, 377-378.

(7) Goffredo di Trani.

(8) Forse di Giovanni Lupo di Castiglione.

(9) Pietro Quesvel, vedi Schulte II, 262.

cipit: *Si quis*, cum S miniato habente imaginem unius fratris minoris et multorum audientium in campo scachato de rubeo et auro et azuro; fuit fratris Marci Trivixano sacre theologie magistri de Veneciis et fratrum minorum provincie Romanie ministri.

88-89. Item duo volumina directorii iuris cum tabulis et corio albo per totum, et primum volumen habet duos libros, et 2^m alios duos. Primum incipit: *Si quis ignorat*; 2^m incipit: *Qui cum totam*; et hos libros donavit conventui Candie dominus episcopus Milopotamensis (1).

Summe in theologia.

90. Imprimis summa magistri Gulielmi Altisiodorensis (2) in littera et antiqua et cartis laceratis sine tabulis, et magno volumine, caret principio et fine.

91. Item summa Gilberti (3) cum tabulis et corio albo et clavis, et incipit: *Sicut dicit*, et habet catenam et tabulam in principio.

92. Item summa magistri Iohan⟨n⟩is Beleth (4) cum tabulis et corio nigro laborato antiquo et catena, et incipit: *In primitiva ecclesia*, cum I miniato de rubeo et azuro.

93. Item summa magistri Iohannis Gualensis (5) cum tabulis et corio croceo ad ligaturas et catena, et incipit: *Ad maiorem*, et caret prima littera.

Summe in iure canonico vel de penitentia et de viciis et virtutibus.

94. Inprimis summa Raymundi (6) de penitentia cum tabulis et corio zallo in bona littera, et incipit: *Quoniam*, cum Q miniato.

(1) Il donatore di quel codice è forse lo stesso che quello indicato nel N. 72; si tratta o del vescovo di Milopotamo (Creta) Vittore O. F. M., o del suo successore Francesco Sagreto. — Milepotomensis *Ms.*

(2) Guglielmo d'Auxerre, autore della *Summa aurea.*

(3) Gilberto Porretano (de la Porrée),

(4) Giovanni Beleth; vedi *Dictionnaire d'histoire et de géographie eccl.*, VIII, 517-518.

(5) Iohannes Gualensis (= de Galles); vedi M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*. Milano 1937. 99.

(6) Raimondo di Pennaforte.

95. Item alia summa Raymundi de penitentia in parvo volumine cum tabulis, et incipit: *Quoniam,* cum Q miniato de cenabrio et azuro.

96. Item apparatus super summam Raymundi in parvo volumine cum tabulis et corio albo ad ligaturas, et incipit: *Ait,* caret prima littera.

97. Item summa Iohan(n)ina [1] per alphabetum cum tabulis et corio albo in magno volumine cum catena, et incipit: *Abbas,* cum A de rubeo et azuro.

98. Item summa Vonaldi cum tabulis et corio rubeo et catena, et est in magno volumine, et incipit: *Quoniam,* cum Q miniato de rubeo et azuro.

99. Item summa de penitentia cum una tabula sola coperta corio rubeo, et incipit: *De penitentia,* caret prima littera, et est completa.

100. Item summa de ieiunio et sponsalibus in parvo volumine, cooperta de corio rubeo, et incipit: *Cum.*

101. Item summa de viciis et virtutibus cum tabulis coopertis corio rubeo laborato, et incipit: *Dicturi,* cum D de azuro.

102. Item summa de casibus completa in parvo volumine cum tabulis et corio albo per totum, et incipit: *Quoniam,* cum Q de rubeo et azuro, bis est scripta.

103. Item summa, et quidam sermones cum tabulis de corio nigro laborato, et incipit: *Questio si,* cum Q de rubeo, cum catena.

Flores sanctorum.

104. Item liber qui dicitur *Flores sanctorum* in bona littera cum tabulis et corio viridi ad ligaturas, incipit: *Melius est,* cum M de rubeo; quem donavit dominus papa Alexander papa quintus.

Opuscola beati Augustini.

105. Inprimis liber [2] de civitate dei cum tabulis et corio albo de clavis et catena, littera turpi et parvo volumine, et incipit: *Gloriosissimam,* cum G de cenabrio.

(1) Giovanni di Friburgo; vedi Schulte II, 419.

(2) Migne PL 41, 14 sqq.

106. Item quod(d)am opus Basilii [1], et aliqui libri Augustini in uno volumine cum tabulis et corio albo, et incipit: *Audi fili*, cum A miniato de rubeo, azuro et albo.

107. Item Augustinus [2] de Trinitate, et libri Damasceni [3] in eodem volumine, cum tabulis et corio albo per totum et catena et clavis, et incipit: *Alibio de Trinitate*, et caret prima littera.

108. Item Encheridion [4], de libero arbitrio [5], confessionum [6], super Genesim [7], octuaginta trium questionum [8], de bono coniugali [9], et de nuptiis [10], Augustini cum tabulis et corio albo ad ligaturas et catena, et incipit: *Laurentio*, cum L de rubeo.

109. Item alique epistole Augustini in uno quaterno, et prima [11] est ad Iulianam, et liber de fide et operibus [12], et incipit: *Augustinus episcopus*, cum A miniato de zallo, azuro et albo.

110. Item Encheridion sancti Augustini [13] cum tabulis et corio nigro ad ligaturas in parvo volumine.

Opuscula beati Gregorii.

111. Inprimis liber dialogorum [14] cum tabulis et corio nigro ad ligaturas et clavis, et habet unum Q magnum de cenabrio.

(1) Pseudo-Basilio: *Audi fili*; vedi O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. III. Freiburg i. Br. 1923. 145. Il testo in Migne PL 103, 683 D-700 A.

(2) Migne PL 41, 43 sqq.; però senza l'incipit: *Alibio de Trinitate*.

(3) Si tratta probabilmente della versione latina di S. Giovanni Damasceno, fatta da Burgundio di Pisa; vedi Bardenhewer V, 57-58.

(4) Migne PL 40, 231 sqq., coll'inizio: *Laurentio*.

(5) Migne PL 32, 1221 sqq.

(6) Migne PL 32, 659 sqq.

(7) Non è chiaro quale dei tre trattati di S. Agostino sopra la Genesi sia inteso.

(8) Migne PL 40, 11 sqq.

(9) Migne PL 40, 373 sqq.

(10) Migne PL 44, 413 sqq.

(11) Migne PL 33, 848 (?); o forse PL 40, 429 sqq.

(12) Migne PL 40, 197 sqq.

(13) Vedi il N. 108 dell'elenco.

(14) Migne PL 77, 149 B sqq.

112. Item alius liber dialogorum ([1]) in greco et in latino in cartis de papiro laceratis et modici valoris.

113. Item pastorale ([2]) Gregorii in littera antiqua et cartis tarmatis cum tabulis sine corio, et incipit: ⟨*Reverentissimo*⟩, cum H de atramento.

114. Opuscula beati ambrosii [: nichil] ([3]).

Opuscula beati ieronimi.

115. Inprimis epistole alique sancti Ieronimi in pergameno sine tabulis.

116. Item liber de Spiritu sancto Didimi translatus a beato Ieronimo ([4]) sine tabulis, incipit: *Dum in Babilone,* cum D de zenabrio.

Opuscula ysidori.

117. Item liber Ysidori contra iudeos ([5]) in parvo volumine cum tabulis et corio rubeo per totum.

118. Item liber eiusdem etimologiarum ([6]) et sententiarum ([7]) et de sinonomis ([8]) eiusdem cum tabulis; incipit: *Omni a me*, caret prima littera, et fuit fratris Petri Gradinici fundatoris huius conventus.

Opera sancti thome de aquino et bede presbiteri ([9]).

119. Inprimis secunda secunde ([10]) cum tabulis et corio rubeo et claviculis multis et catena in magno volumine, et incipit: *Post*, cum P miniato de diversis coloribus, et habet imaginem unius fratris predicatoris intus, et habet tabulam in fine.

([1]) Vedi il N. 111; la versione greca si trova in Migne PL 77, 149 B sqq.
([2]) Migne PL 77, 13 A; l'incipit: *Reverentissimo;* Hevenire *Ms*.
([3]) Nota posteriore, probabilmente dell'anno 1448.
([4]) Migne PG 31, 1031 A sqq.
([5]) Migne PL 83, 449 sqq.
([6]) Migne PL 82, 73 A sqq.
([7]) Migne PL 83, 557 D sqq.
([8]) Migne PL 83, 824 C sqq.
([9]) prebisteri *Ms*.
([10]) Thomas Aquin., *Secunda secundae summae theologicae* (edizione Romana), vol. 8. 5 sqq.

120. OPUSCHULA BONAVENTURE [: nichil].

121. ET UGONIS [: nichil].

OPUSCULA BEATI BERNARDI ET ANSELMI ET HELMONIS.

122. Inprimis libri Helmonis doctoris de diversitate librorum (1) et vitis sanctorum (2) in magno volumine sine tabulis; incipit: *Sicut sunt,* cum S de rubeo.

LEGENDE SANCTORUM.

123. Inprimis legende sanctorum in littera antiqua cum una tabula fracta, et incipiunt: *Universum*, cum uno V de rubeo.

124. Item legende sanctorum in pulchra littera cum tabulis coopertis de panno virgulato et catena, et incipiunt: *Universum*, cum V miniato de diversis coloribus,cum tabula in loco suo.

125. Item legenda sancti Francisci in parvo volumine et pulchra littera cum tabulis et corio rubeo et panno desuper de cortina, et incipit (3): *Ad omnipotentis*, cum A pulchro habente imaginem unius fratris minoris intus in campo aureo et azuro.

126. Item alia legenda sancti Francisci in maiori volumine cum legenda sancti Antonii cum tabulis et corio nigro laborato, et incipit (4): *Apparuit*, cum A de rubeo et azuro.

127. Item alia legenda sancti Francisci in pulchra littera et volumine satis magno et cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit (5): *Apparuit,* cum A de rubeo et azuro.

128. Item vita patrum (6) cum tabulis sine corio, littera minuta, et incipit: *Benedictus*, cum B de rubeo.

(1) HAYMO, *De varietate librorum;* MIGNE PL 118, 875 sqq; però senza l'incipit: *Sicut sunt.*

(2) HAYMO, *Historiae sacrae epitome;* MIGNE PL 118, 817 sqq.

(3) BONAVENTURA, *Vita S. Francisci, miracula;* vedi *Bibliotheca hagiographica latina* (Bruxelles 1898) 466-467.

(4) Bonaventura, *Vita S. Francisci* (Legenda maior); vedi *Bibliotheca hagiographica latina*, 406.

(5) Bonaventnra.

(6) Vita patrum; vedi MIGNE PL 73-74.

Libri cronicarum et de proprietatibus rerum et de mirabilibus mundi.

129. Inprimis liber [1] de proprietatibus rerum in magno volumine et pulchra littera, cum tabulis et corio rubeo et catena, et incipit: *Cum proprietates*, cum C miniato per totam imaginem de auro et diversis coloribus, et habet imaginem unius fratris minoris in campo azuro.

130. Item Solinus [2] de mirabilibus mundi in cartis de papiro cum tabulis et coreo rubeo et catena, et incipit: *Quoniam quidem*, cum Q de atramento habente faciem hominis.

131. Item cronica Ricobaldi [3] Fer⟨r⟩iariensis in uno quaterno sine tabulis, incipit: *Cum relicta*, caret prima littera.

Istorie scolastice.

132-133. Inprimis unum par istoriarum scolasticarum [4] cum tabulis et corio, incipit: *Venerando patri*, finit: *in catacumbis*, cum V de azuro et cenabrio, habet catenam.

Libri in philosophia naturali.

134. Inprimis textus philosophie naturalis [5] cum tabulis et corio viridi et catena in pulchra littera, et incipit: *Quoniam quidem*, cum Q magno miniato de azuro in campo rubeo.

135. Item textus metaphisice [6] in pulchra littera cum tabulis et corio croceo et catena, et incipit: *Omnes*, cum O magno in campo azuro.

136. Item textus de anima [7] sine tabula incompletus [8] et pulchra littera, et incipit: *Bonorum*, cum B miniato de auro et aliis coloribus, et habet unam imaginem intus.

[1] Bartholomaeus Anglicus O. F. M.; vedi Ueberweg-Geyer II, 359.
[2] Solinus; vedi Hain N. 14873.
[3] Gervasio Ricobaldo di Ferrara.
[4] Petrus Comestor; vedi Migne PL 198, 1053 D-1722 A,
[5] Aristotele; vedi Tommaso d'Aquino, edizione Romana, vol. II, 3 sqq.
[6] Aristotele; vedi Tommaso d'Aquino. edizione Romana, vol. I, 137 sqq.
[7] Aristotele; vedi Tommaso d'Aquino, edizione di Parma, vol. 20, 1 sqq.
[8] incomplectus *Ms*.

137. Item liber, in quo sunt philosophia prima Avicen⟨n⟩e (1) et multi tractatus Aver⟨r⟩ois (2) in philosophia et tractatus de sp⟨h⟩era et multa alia cum tabulis et corio rubeo et catena, littera pulchra, et incipit: *Postquam*, cum P de azuro.

138. Item lectura super libro phisicorum (3) et super metaphisicam, sine tabulis in magno quaterno, et incipit: *Quoniam*, cum Q de atramento, parvo.

139 Item scriptum Egidii (4) super octo libros phisicorum cum tabulis, bona littera, incipit: *Naturalis scientia*, cum N de rubeo in campo azuro, et habet imaginem unius fratris in medio, cum catena.

LIBRI IN PHILOSOPHIA MORALI.

140. Inprimis textus ethicorum (5) Aristotelis cum tabulis coopertis corio rubeo in pulchra littera cum catena, et incipit: *Omnis*, cum O de rubeo et azuro.

141. Item scriptum sancti Thome (6) super libros ethicorum.

142. LIBRI IN MEDICINA.

LIBRI IN LO⟨G⟩ICA.

143. Inprimis scriptum super libros predicamentorum (7) et pery ermenias (8) Aristotelis cum tabulis coopertis corio albo, et incipit: *Quemadmodum*, et caret prima littera.

144. Item scriptum super artem veterem Guielmi Ocham (9) cum tabulis et corio asinino piloso, et incipit: *Quoniam*, cum ⟨Q⟩ magno de rubeo et azuro.

(1) AVICENNA, *Metaphysica sive prima philosophia*. Padova 1493; vedi HAIN N. 2216.

(2) AVERROES, *Commentaria in Aristotelem*. Venezia; vedi HAIN N. 2192.

(3) Aristotele; vedi Tommaso d'Aquino, edizione Romana, vol. II, 3 sqq.

(4) Aegidius Romanus, Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis. Padova 1483; vedi HAIN N. 128.

(5) Aristotele; vedi Tommaso d'Aquino, edizione di Parma, vol. 21, 1 sqq.

(6) Ibidem.

(7) Aristotele; vedi p. es. HAIN N. 1662.

(8) Aristotele; vedi p. es. HAIN N. 1667, 1668.

(9) Gugliemo di Ockham; vedi *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita*. Bologna 1496.

145. Item scriptum Porfirii [1] cum tabulis et corio nigro laborato in cartis de papiro, et incipit: *Queritur, utrum,* cum Q de cenabrio.

146. Item scriptum Egidii [2] super libros posteriorum sine tabulis in cartis de papiro, et incipit: *Venerabili*, cum V de atramento.

147. Item scriptum Egidii [3] super libros elenchorum sine tabulis, et incipit: *Ex illustri*, cum E miniato de rubeo et azuro.

148. Item questiones Gerardi Odonis [4], de quolibet esse vel non esse, in uno quaterno, et incipit: *Primo queritur,* cum P de rubeo et atramento.

Libri in grammatica.

149. Inprimis Ugutio [5] cum tabulis coopertis corio albo in satis magno volumine cum catena, et incipit: *Cum protho plausti* (!), cum uno C magno de azuro in campo aureo.

150. Item alius Ugutio cum tabulis et cartis de pergameno.

151. Item Brito [6] de vocabulis, cum postilla super Genesim in principio, cum tabulis coopertis corio rubeo et catena, et est in bona littera, et incipit: *Prima ad Corinthios,* cum P de rubeo.

152. Item Mamotre⟨c⟩tus [7] in bona littera, cum tabula in fine, cum tabulis (!), coopertis corio antiquo et asinino ad ligaturas cum catena, et incipit: *Inpaciens,* cum I de rubeo in campo azuro.

153. Item Mamotrectus aliud completum cum tabulis et corio albo, et incipit: *Inpaciens*, cum I de rubro et nigro absque catena.

(1) Porfirio; vedi p. es. Hain N. 1663-1666.

(2) Aegidius Romanus; vedi Hain N. 139.

(3) Aegidius Romanus; vedi Hain N. 140.

(4) Probabilmente Gerardo di Prato, l'autore d'un *Breviloquium super libros Sententiarum.*

(5) Uguccione grammatico; vedi Hain N. 16082.

(6) Guglielmo Brito O. F. M.; vedi Hain N. 3988.

(7) Mammotrectus; vedi Hain N. 10 553; l'autore è Giovanni Marchesini O. F. M. Nel Ms. la seconda volta è scritto: Martotertium (!).

154. Libri in astrologia et geometria.

Sermones et postille predicabiles.

155. Inprimis quidam liber cum tabulis et corio albo ad ligaturas cum catena, et est de quibusdam expositionibus evangeliorum et proprietatum aliquarum rerum, et incipit: *Secundum Matheum.*

156. Item sermones festivi cum tabulis et corio asinino ad ligaturas, et incipiunt: *Michi autem.*

157. Item alii sermones antiqui sine tabulis, cooperti de corio nigro, caret (!) principio.

158. Item alii sermones festivi sine tabulis, cum corio albo, in parvo volumine, et incipiunt: *Michi autem*, cum multis cartis madefactis.

159. Item sermones dominicales in papiro sine tabulis, cooperti corio albo, et incipiunt: *Ecce festinus.*

160. Item sermones in vulgari cum expositione *Pater noster,* cum tabulis et corio rubeo, caret principio.

161. Item sermones dominicales [1] cum tabula de papiro in principio cum una tabula fracta, et incipiunt: *Erunt signa.*

162. Item aliqui sermones dominicales [2] in uno quaterno parvo cooperto de corio, et incipiunt: *Modicum*, cum M parvo de azuro.

163. Item sermones aliqui in papiro in quaterno cooperto de carta super epistolas, incipiunt [3]: *Hortamur*, cum H de rubeo.

164. Item aliqui sermones dominicales in pergameno sine tabulis in quaterno parvo, sed grosso, et incipiunt: *Quasi diluculo,* cum Q de azuro.

165. Item sermones festivi in papiro sine tabulis, et incipiunt: *In celum,* cum I de rubeo.

166. Item predicationes fratris Nicholai de Exsculo [4] ordinis predicatorum in papiro et in magno volumine, et incipiunt: *Plurima autem*, et caret prima littera, et est sine tabulis.

(1) Probabilmente di Gioachino di Fiore: vedi N. 179, 184.
(2) Forse di Haimo, o di Corrado di Sassonia O. F. M.
(3) Vedi il codice Vaticano latino 1255.
(4) Nicola d'Ascoli O. P,; vedi Quetif-Echard I, 566.

167. Item sermones dominicales cum tabulis et corio albo ad ligaturas in parvo volumine, et incipiunt: [1] *Induamur arma lucis*, cum I de atramento.

168. Item sermones festivi et dominicales aliqui de epistolis et sine tabulis, et incipiunt: *Dixi*, cum D de atramento parvo, et sunt cooperti de corio nigro.

169. Item sermones fratris Thome [2] ordinis minorum cum tabulis coopertis corio rubeo per totum cum catena et in pulchra littera, et incipiunt: *Abiciamur*, [3] cum A de rubeo.

170. Item sermones aliqui tam festivi quam dominicales in littera minuta et sine tabulis, cooperti de corio rubeo, et carent principio.

171. Item aliqui sermones in quatuor temporibus et aliquibus dominicis et vigiliis in papiro sine tabulis, cooperti de carta, et incipiunt [4]: *Missus est*, caret prima littera.

172. Item sermones Luce [5] dominicales cum tabulis coopertis coreo zallo ad ligaturas et catena, et incipiunt: *Narraverunt*, cum N de azuro in bona littera.

173. Item sermones Innocentii [6] sine tabulis in bona littera, et incipiunt: *Innocentius*, cum I de azuro.

174. Item sermones quadragesimales [7] et aliqui festivi et aliqui dominicales cum tabulis coopertis corio rubeo in bona littera, et incipiunt: *Cum ieiunatis*, cum C de rubeo, et est una tabula fracta.

175. Item sermones dominicales cum tabulis et corio albo per totum in minuta littera et parvo volumine, et incipiunt: *Ego cognosco*, cum C de rubeo, et ibi sunt aliqua alia.

176. Item postilla super evangelia dominicalia totius anni in papiro in magno volumine sine tabulis, et incipiunt [8]: *Ecce nunc*, caret prima littera.

(1) Rom. 13, 12.

(2) Tommaso Brito O. F. M.

(3) Probabilmente da correggersi in *Abiciamus;* vedi N. 183, e Rom. 13, 42.

(4) Forse di Nicolaus de Lyra; Glorieux N. 345 n3.

(5) Luca di Bitonto O. F. M.

(6) Innocenzo III; vedi Migne PL 217, 309 sqq.

(7) Filippo di Montecalerio O. F. M. (Moncaglier); vedi Aug. Pelzer, *Codices Vaticani latini.* Città del Vaticano 1931. 620; Hain N. 11594; Sbaralea, II, 381-382.

(8) Forse di Guglielmo d'Evreux; vedi Vat. lat. 1252; 1287.

177. Item multi sermones sine tabulis in pergameno, et carent principio et fine.

178. Item postilla super evangelia dominicalia tocius anni fratris Iacobi Albi [1] de Alexandria cum tabulis et corio asinino ad ligaturas et catena, et incipit: *Erunt signa*, cum uno E habente unum fratrem minorem intus.

179. Item sermones dominicales et aliqui quadragesimales cum aliquibus festivis cum una tabula fracta in parvo, sed grosso volumine, cum tabula in principio, et incipiunt [2]: *Preparate*, cum litteris de atramento.

180. Item postilla abbatis [3] super evangelia dominicalia tocius anni in cartis de papiro cum tabulis coopertis coreo asinino ad ligaturas, et incipit: *Erunt signa*, cum E de cenabrio parvo.

181. Item sermones dominicales [4] cum una tabula cum dimidia cooperta corio croceo lacerato, et incipit: *Tunc videbunt*, cum litteris de atramento, et habet tabulam in principio.

182. Item sermones festivi fratris Ubaldi [5] cum tabulis coopertis corio croceo, et incipit: *Erat Andreas*, cum litteris de atramento.

183. Item sermones dominicales [6] per totum annum de epistolis et evangeliis in pulchra littera, et incipiunt: *Abiciamus*, cum A de rubeo et azuro cum tabulis coopertis corio rubeo cum clavis et catena. Et fuerunt fratris Marci Trivixano de Veneciis sacre theologie magistri et fratrum minorum provincie Romanie ministri.

184. Item sermones ad status [7] cum tabulis et corio asinino per totum et rubeo ad ligaturas cum catena, et habet tabulam in principio, incipit: *Executis*.

185. Item postilla abbatis [8] super evangelia tocius anni cum tabulis et corio asinino et pulchra littera et catena, incipit: *Erunt signa*.

(1) Iacobus Albus de Alexandria O. F. M.; vedi SBARALEA II, 2.
(2) Gerardo di Reims; vedi GLORIEUX N. 374 e.
(3) Gioachino di Fiore O. Cist.
(4) Forse di Corrado Walthausen O. Er. S. Aug.; vedi Vat. lat. 812.
(5) Probabilmente Ubaldo O. P.; vedi QUETIF-ECHARD I, 732.
(6) Guiberto di Tournai O. F. M.
(7) Guiberto di Tournai.
(8) Probabilmente Gioachino di Fiore.

186. Item postilla sive sermones fratris Iacobi [1] De Voragine; dominicale habet III sermones pro qualibet dominica cum tabulis et corio albo per totum, et incipit: *Preparare*, habet catenam.

187. Item alii sermones dominicales per totum annum, et habet unum sermonem pro qualibet dominica et quadragesimale cum duobus sermonibus pro quolibet evangelio, et aliqui sermones festivi, in uno volumine cum tabulis et corio...; incipit: *Humane*, cum H de cenabrio et azuro.

188. Item sermones dominicales [2] cum tabulis et corio rubeo et clavis ligati modo greco; incipiunt: *Sur⟨r⟩exit dominus*, cum S de azuro, et sunt in cartis de papiro.

189. Item sermones dominicales [3] per totum annum in parvo volumine, littera pulchra, incipiunt: *Ecce rex tuus*, cum E de zenabrio per filatum cum azuro, cum tabulis coopertis corio albo.

190. Item aliqui sermones dominicales in papiro coopert⟨i⟩...., et habet tabulam per alphabetum in principio, incipit *Ad ⟨iuvamen⟩* [4] *verte le⟨c⟩tor*.

191. Item Clementine [5] sine tabulis in bona littera, incipiunt: *Iohannes episcopus*, cum I de zenabrio.

192. Item aliqui sermones dominicales sine tabul⟨is⟩, et incipiunt: *Domine, inclina celos*, cum D de zenabrio.

193. Item sermones quadragesimales [6] in papiro cum prima carta lacerata; incipit: *Cum ieiunatis*, et habet in principio de rubeo sine copertura.

194. Item sermones multi mortuorum cum copertura de carta; incipiunt [7]: *Cum propriam*, et caret prima litera.

195. Item sermones Innocencii [8] sine tabula in parvo, sed grosso volumine, littera antiqua; incipit: *In⟨n⟩ocentius episcopus*, cum I de azuro, et unum magnum P incompletum.

[1] Giacomo di Voragine; de Vonigine *Ms.*

[2] Forse di Corrado Walthausen O. Er. S. Aug.; vedi il codice Vaticano latino 1249.

[3] Forse di Corrado Walthausen; vedi il codice Vaticano latino 1249.

[4] adnima *Ms.*

[5] Clementis Papae V constitutiones; vedi Friedberg II, 1134 sqq.; l'incipit: *Ioannes* si riferisce al Papa Giovanni XXII.

[6] Guiberto di Tournai; vedi Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle* (I-II; Paris 1933-1934) N. 311 k.

[7] Philippus de Montecalerio, *Postilla super evangelia quadrages.;* vedi il codice Vaticano latino 1066; Pelzer 620.

[8] Innocenzo III Papa; vedi Migne PL 217, 309 sqq.

III.

Codici nell'elenco del 15 gennaio 1448.

Secondo un ordine del governo veneto, una nuova ispezione dei libri del convento di San Francesco a Candia fu fatta dai quattro nobili: Giorgio Dono, Pellegrino Bregondano, Michele Demedio e Antonio Venerio nell'enizio dell'anno 1448. Un nuovo elenco di supplemento all'elenco del 1417 fu eseguito dal loro notaio Girolamo Iuste. Così veniamo a sapere che la biblioteca di San Francesco invece dei 195 codici del primo elenco conteneva ancora altri 67 codici, cosicchè il numero totale (eccettuati i codici del terzo elenco) sale a 262.

La descrizione supplementare non è così perfetta come la prima, poichè soltanto i titoli del libro, il suo inizio (incipit), le tabelle e la coperta sono notati ordinariamente.

La Scrittura sacra è rappresentata in 8 codici, che però non sono una edizione del testo, ma piuttosto spiegazione della Bibbia; in 11 casi hanno il Francescano di Giovanni Olivi come autore, gli altri codici sono in parte di autori anonimi. Prediche sono contenute in 7 manoscritti.

Dei SS. Padri esistono 4 codici, cioè 2 di San Gregorio Magno (Dialoghi), 1 di Sant'Agostino (Enchiridion), 1 d'Origene (?).

Il diritto canonico e la teologia morale ed ascetica hanno 5 codici, cioè « Summa penitentie » (Raimondo di Pennaforte), « Tractatus super regulas » (forse di Olivi), « De viciis et virtutibus », « Summa confessionis » (Giovanni di Friburgo). Tre altri codici sono di Giovanni Olivi.

Di cose liturgiche trattano 6 codici cioe: 1 breviario, 1 martirologio, 2 lectionari, « De ordinatione divinorum officiorum », e Remigio d'Auxerre.

La teologia comprende primo 8 codici cioè Pietro Lombardo (Sentenze), commentari sopra le Sentenze (4 codici; autore di due commentari è Pietro di Tarentasia), 1 compendio di teologia, di Guglielmo d'Auxerre; due altri trattati (uno di loro è di Olivi). A queste 8 opere s'aggiunge qualche codice anonimo.

Pure anonimi sono alcuni codici che contengono prediche o postille; però i loro autori possono essere constatati da altre fonti; così risulta che una gran parte di questi scritti fu redatta dal Francescano Olivi, uno dal suo confratello Luca da Bitonto.

Le discipline profane sono trattate in 5 codici dei quali 2 sono della grammatica (Uguccione), 2 della filosofia, 1 della medicina.

Altri pochi codici sono descritti vagamente, cosicchè non possa determinarsi di qual contenuto siano.

Un giudizio derivante dalla considerazione di questo elenco daremo alla fine di questo articolo. Pubblichiamo adesso il secondo elenco che si trova nel foglio 41r-41v del codice (Marciano) latino 3400.

1448 die 15 ianuarii.

Cum per dominium fuerit ordinatum, quod pro conservatione paramentorum et librorum librarie monasterii S. Francisci, qui per nonnullos hinc inde fuerant dissipati, fieret inventarium de predictis paramentis et libris, fuit commissum nobilibus viris D. Georgio Dono militi, Ser Pelegrino Bregondeno, Ser Michaeli Demedio et Ser Antonio Venerio ad hoc inventarium faciendum, unde visa et examinata diligenter per dictos nobiles matricula presente dicti monasterii existentibus in libraria invenerunt nonnullos libros, qui non erant scripti in hoc libro. Unde ne dicti libri propterea non pergant in malum, ordinaverunt me Ieronymum Iuste notarium, qui ad hec subscripta peragenda fui de mandato dominii cum dictis nobilibus, ut in hoc libro omnes dictos libros, qui inveniuntur non scripti, notarem et nomina eorum distinguerem, prout hic inferius continetur.

196. Et primo liber unus de ministerio ecclesiastici ordinis (1) cum tabulis et corio croceo. Incipit: *Morem quem sancta ecclesia*.

197. Item liber de textualibus questionibus sacre scripture sine tabulis. Incipit: *De textualibus*.

198. Item liber de consolatione medicinarum. Incipit: *In nomine dei misericordis*.

199. Item liber de questionibus sacre scripture et aliis. Incipit: *Ordo rerum*.

(1) Remigius Autissiodorensis; vedi MIGNE PL 131, 845 sqq.

200. Item liber scilicet super quarto cum tabulis sine corio. Incipit: *Pimentarius.*

201. Item liber de tractatibus super regulam et aliis questionibus. Incipit [1]: *Reverendis.*

202. Item liber sine tabulis, qui dicitur Petrus Iohannis [2] super Apocalipsi. Incipit: *Erit lux lune.*

203. Item liber sine tabulis super Iob. Incipit [3]: *Numquid nosti.*

204. Item liber cum tabulis de pergamena [4]. Incipit: *Mandatum sedis apostolice..*

205. Item liber cum tabulis et corio rubeo de aliquibus sermonibus. Incipit [5]: *Melior est mors quam vita.*

206. Item liber de dialogo Gregorii [6] cum tabulis. Incipit: *Quorundam secularium.*

207. Item liber cum tabulis et corio. Incipit: *Ad honorem omnipotentis dei.*

208. Item liber cum tabulis de compendio theologie [7]. Incipit: *Sicut dicit apostolus.*

209. Item liber postil⟨l⟩arum de epistolis ad Romanos. Incipit [8]: *Ad contemplandum.*

210. Item liber sine tabulis de bombicino. Incipit [9]: *In speculo brevi.*

211. Item liber sine tabulis super Matheum. Incipit [10]: *Et primo ad evidentiam.*

212. Item liber cum tabulis et corio Petri [11] Iohannis super Apocalipsim. Incipit: *Erit lux lune.*

213. Item liber cum tabulis de derivationibus Ugutionis [12]. Incipit: *Cum nostri protoplausti.*

(1) Forse di Olivi; GLORIEUX N. 327 an.
(2) Petrus Iohannis Olivi.
(3) Olivi.
(4) bregamena *Ms.*
(5) Cf. Ion. 4, 3.
(6) MIGNE PL 177, 149 B sqq.
(7) Guglielmo di Auxerre; vedi STEGMÜLLER N. 869; 871, 1; 1578.
(8) Olivi.
(9) Olivi; così comincia il suo trattato *In cantica canticorum;* vedi il codice Urbinat. lat. 480, f. 168 della Biblioteca Vaticana; C. STORNAIOLO, *Codices Urbinates latini.* I. Romae 1902. 490.
(10) Olivi; Vat. lat. 1001.
(11) Olivi; l'inizio sembra esser preso da Isaia 30, 26.
(12) Uguccione.

214. Item liber cum tabulis de summa penitentie [1]. Incipit: *Sicut ait Ieronymus.*

215. Item liber cum tabulis de viciis et virtutibus. Incipit [2]: *Ad maiorem distinctionem.*

216. Item liber cum tabulis et corio. Incipit: *Quoniam in multis questionibus.*

217. Item liber sine tabulis de aliquibus questionibus. Incipit: *Utrum, quod deus.*

218. Item liber id est cum coperta rubea de aliquibus sermonibus. Incipit [3]: *Despondi enim vos.*

219. Item liber sine tabulis de postil⟨l⟩a super proverbio Salomonis [4]. Incipit: *Oc⟨c⟩ulta proverbiorum.*

220. Item liber Origenis [5] cum tabulis. Incipit: *Si enim iustus efficiar.*

221. Item liber sine tabulis de lo⟨g⟩ica. Incipit: *Quoniam in inquisitione.*

222. Item liber de sermonibus [6] sine tabulis. Incipit: *Michi absit.*

223. Item liber de questionibus II librorum Sententiarum sine tabulis. Incipit [7]: *Creavit deus.*

224. Item liber de sum⟨m⟩a confessionum cum tabulis. Incipit: *Ait Ieronymus.*

225. Item liber super libros fisicorum [8] sine tabulis. Incipit: *Christus, carissimi.*

226. Item liber de pergamena [9] sine tabulis cum coperta nigra de festivitatibus sanctorum. Incipit: *Beatus vir.*

227. Item liber Petri Iohannis [10] sine tabulis. Incipit: *Erit lux lune.*

228. Item liber super Iohannem sine tabulis. Incipit: *Incipit vox tonitrui tui.*

(1) Probabilmente di Raimondo di Pennaforte.

(2) Di Giovanni di Galles O. F. M.; vedi SBARALEA II, 84.

(3) 2 Cor. 11, 2; forse di Pietro de S. Benedicto O. F. M.; vedi il codice Vaticano latino 1253.

(4) Salamonis *Ms.*

(5) Non ho trovato un tal trattato fra i libri di Origene.

(6) Forse di Bonaventura O. F. M.; vedi GLORIEUX N. 305 dx.

(7) Probabilmente di Pietro di Tarantasia; vedi STEGMÜLLER N. 550, 1072.

(8) D'Aristotele; l'incipit: MIGNE PL 172, 849.

(9) bregamena *Ms.*

(10) Olivi; vedi N. 256.

229. Item liber cum tabulis de postil⟨l⟩a super Isaiam, Ieremiam et Ezechielem. Incipit [1]: *Habemus firmiorem.*

230. Item liber sine tabulis de quolibet Petri Iohannis [2]. Incipit: *Queritur utrum.*

231. Item liber magnus cum coperta alba, qui est Augustini [3] super Isaiam, Ieremiam, Ezechielem, Danielem et XII prophetarum et libri Macabeorum, evangeliorum, epistolarum Pauli, canonicarum et Apocalipsi. Incipit: *Habemus firmiorem.*

232. Item liber cum tabulis de ⟨enchi⟩ridione [4] S. Augustini. Incipit [5]: *Laurentio scribens.*

233. Item liber sine tabulis Petri Iohannis [6] super Matheum. Incipit: *Quatuor facies uni.*

234. Item liber cum tabulis et corio de rebus Veteris Testamenti. Incipit [7]: *In primitiva ecclesia.*

235. Item liber sine tabulis super IIII^{or} libros Sententiarum, sine principio.

236. Item liber sine tabulis cum coperta nigra sermonalium. Incipit [8]: *Nar⟨r⟩averunt mihi iniqui.*

237. Item liber cum coperta nigra de sermonibus dominicalibus totius anni. Incipit [9]: *Abiciamus opera tenebrarum.*

238. Item liber de quadragesimalibus sine tabulis. Incipit: *Penitentiam.*

239. Item liber sermonalium sine tabulis. Incipit [10]: *In principio creavit.*

240. Item sermonalium cum coperta rubea. Incipit [11]: *Resur⟨r⟩exit tertia die.*

241. Item liber sine tabulis videlicet lectionale. Incipit [12]: *Nemo, cum prophetas.*

(1) Petr. 1, 19; di Ugo di Saint-Cher O. P.
(2) Olivi.
(3) Pseudo-Augustinus; l'inizio: Petr. 1, 19, è di Ugo di Saint-Cher O. P.
(4) queridione *Ms.*
(5) Migne PL 40, 31 sqq.
(6) Olivi; l'inizio: Ezech. 1, 6.
(7) Vedi N. 92, di Giovanni Beleth.
(8) Ps. 118, 85; di Luca di Bitonto O. F. M.
(9) Vedi N. 169, 183; l'inizio: Rom. 13, 12; di Tommaso Brito O. F. M.
(10) Gen. 1, 1.
(11) 1 Cor. 15, 4.
(12) Girolamo, Prefazione in Isaia; Migne, PL 28, 825 sqq.

242. Item liber cum tabulis et corio Petri Iohannis (1) super regulam et de perfectione evangelice perfectionis. Incipit: *Quoniam in omni opere.*

243. Item liber sine tabulis. Incipit: *Sciendum quod quando dicitur.*

244. Item liber cum tabulis et corio de lectionalibus sanctorum. Incipit: *Stabat Iohannes.*

245. Item liber cum tabulis et corio viridi super primo Sententiarum. Incipit (2): *Numquid.*

246. Item liber sine tabulis super psalterio. Incipit: *In psalterio.*

247. Item liber sine tabulis de quolibet. Incipit: *Circa venditionem.*

248. Item liber cum tabulis, videlicet breviarium. Incipit: *Ecce dies veniunt.*

249. Item liber cum tabulis de ordinatione (3) divinorum officiorum. Incipit: *In adventu domini.*

250. Item tabula generalis sine tabulis. Incipit: *Primum capitulum.*

251. Item liber de dialogo S. Gregorii (4) sine tabulis. Incipit: *Cum quadam die.*

252. Item liber de interpretationibus vocabulorum sine tabulis. Incipit: *Fili utique.*

253. Item liber sine tabulis magistri Sententiarum. Incipit (5): *Cupientes aliquid.*

254. Item liber sine tabulis de aliquibus tractatibus. Incipit: *In nomine domini.*

255. Item liber super Marcum et Lucam sine tabulis. Incipit (6): *Quoniam ex dictis.*

256. Item liber cum coperta alba Petri Iohannis (7) super Apocalipsim. Incipit: *Erit lux lune.*

257. Item liber cum tabulis Petri Iohannis (8) super quarto. Incipit: *Videmus nunc.*

(1) Olivi.
(2) Probabilmente di Pietro di Tarantasia; vedi STEGMÜLLER N. 1072.
(3) Probabilmente di Gugielmo Duranti; vedi HAIN N. 6483 sqq.
(4) MIGNE PL 77, 149 B sqq.
(5) Pietro Lombardo, Prologo.
(6) Olivi, *Postilla in Lucam et Marcum;* GLORIEUX 327 ai.
(7) Olivi; vedi N. 225.
(8) Olivi; l'inizio probabilmente: 1 Cor. 13, 12.

258. Item liber scilicet sine tabulis Petri Iohannis (1) super regulam fratrum minorum. Incipit: *Articuli*.

259. Item liber sine tabulis S. Isac. (2). Incipit: *Anima qu⟨e⟩*.

260. Item liber cum tabulis de mart⟨ir⟩ologio (3). Incipit: *Vigilia natalis domini*.

261. Item liber sine tabulis Petri Iohannis (4) super regulam. Incipit: *Ostendam res*.

262. Item liber sine tabulis super libro 2° et 3° Sententiarum. Incipit (5): *Sol illuminatur*.

IV.

Libri liturgici.

Oltre ad alcuni codici liturgici dell'elenco del 1448 vogliamo riprodurre l'inventario dei libri liturgici dati nell'inventario della chiesa del convento nel 1417. Questi non coincidono con i codici dell'elenco del 1448 che enumera i libri della biblioteca non ancora descritti nel catalogo del 1417. Così il numero dei manoscritti posseduto dai Minori Osservanti di Candia crescerà ancora di 28 numeri.

Messali sono descritti: 8 (+ 1); graduali: 4; antifonari: 4; lectionari: 2; psalteri: 4; « manualia sive ordinaria »: 3; « dataria »: 2.

Il testo della descrizione è questo (f. 8r A-9r B; un supplemento in f. 6r B).

Missalia conventus.

263-264. Inprimis duo missalia pulchra cum multis miniaturis aureis et habent in principio calendarium cum magno (6)

(1) Olivi.

(2) Isaac de Ninive, *De contemptu mundi* = Migne PG 86, 811 A sqq.; la lezione del manoscritto *quo* invece di *que* è falsa.

(3) Anche il martirologio dei Francescani inglesi, del secolo XV (= Ottobonianus latinus 91) ha circa lo stesso incipit; vedi Ehrensberger 180; martologo *Ms*.

(4) Olivi.

(5) Manca questo incipit nella lista di Stegmüller; però si trova in N. 1593 un simile: *Sol refulsit*.

(6) magne *Ms*.

crucifixo et imaginibus Virginis et beati Iohannis que [1] donavit dominus papa Alexander, completum.

265. Item aliud missale completum et in principio exor⟨natum⟩ [2] atque cum litteris miniatis de auro et *ad te igitur* crucifixum cum Virgine et beato Iohanne.

266. Item aliud missale satis antiquum completum et habet in principio unum A miniatum de rubeo in campo azuro et *ad te igitur* crucifixum ⟨cum⟩ [3] Virgine et beato Iohanne et ab alia parte maiestatem cum quatuor evangelistis, et totum in campo aureo, et est completum.

267. Item aliud missale pro altar⟨i⟩ [4] conventus cum kalendario in principio *ad te igitur* crucifixum cum Virgine et beato Iohanne in campo aureo antiquo, et est antiquum missale.

268. Item aliud missale completum et antiquum, et habet in prima littera unam imaginem Salvatoris dantis benedictionem.

269. Item aliud missale parvum cum multis missis votivis, et habet introitus et gradualia notata, quod donavit dominus Milepotamensis, frater videlicet Victor.

270. Item aliud missale valde parvum completum.

Libri et gradualia pro missis.

271. Inprimis graduale unum dominicale magni voluminis et incipit ab adventu domini et per totam quadagesimam et per omnes dominicas usque ad adventum, et habet primam litteram A miniatam [5] cum multis imaginibus stantibus genibus flexis et ⟨unam⟩ [6] imaginem Christi desuper, et multe littere sunt rubee et azure miniate, et habet in fine kyrie et glorias duplices notatas.

272. Item aliud graduale festivum a festo sancti Andree usque per totum annum et in fine habet omnes kyrie notatos et in principio unum D cum imagine sancti Andree in campo aureo magni voluminis.

(1) qui *Ms.*
(2) exorcis *Ms.*
(3) de *Ms.*
(4) altare *Ms.*
(5) miniatum *Ms.*
(6) in *Ms.*

273-274. Item due cantarilie aliquanti voluminis, in quibus sunt multi kyrie et glorie et multe sequencie et credo notata cum tabulis et corio albo et clavis.

ANTIPHONARIA CORALIA.

275. Inprimis antiphonarium unum magnum, et est feriale a dominica ,adventus domini usque ad pasca, et festivum a festo sancti Andree, et habet primam litteram A no⟨c⟩turni miniatam de rubeo.

276. Item aliud antiphonarium minoris voluminis, et est ab adventu usque ad pasca feriale, et festivum a festo sancti Andree usque ad festum an⟨n⟩unciacionis sancte Marie, antiquum, et prima littera nocturni est miniata cum beata Virgine et multis aliis imaginibus sanctorum, et habet in fine com⟨m⟩une sanctorum.

277. Item aliud antiphonarium eiusdem voluminis dominicale et festivum a pasca usque ad adventum cum com⟨m⟩un⟨i⟩ (1) sanctorum antiquum.

278. Item aliud antiphonarium per omnia simile superiori, scilicet est aliquantulum maius.

LECTIONARIA (2) CONVENTUS.

279. Inprimis lectionarium unum tam dominicale quam festivum completum, et est satis (3) magnum.

280. Item aliud lectionarium tam dominicale quam festivum completum cum lectionibus valde curtis.

PSALTERIA.

281. Inprimis psalterium unum pulchrum qu⟨od⟩ (4) donavit conventui dominus papa Alexander quintus, et est in pulchra littera.

282-283-284. Item alia tria psalteria bona completa, scilicet antiqua.

(1) comune *Ms.*
(2) Leccionaria, leccionarium (N. 279, 280) *Ms.*
(3) leccionibus *Ms.*
(4) quem *Ms.*

Manualia (1) sive ordinaria.

285. Inprimis manuale unum in pulchra littera cum kalendario in principio, et habet in principio unum + cum imagine unius fratris minoris, miniatum de auro.

286. Item aliud manuale, quo utuntur fratres in choro, cum principiis antiphonarium notatis.

287. Item aliud manuale antiquum secundum ordinem monachorum.

Dataria.

288-289. Inprimis duo dataria pro choro, completa.

290. (f. 6r B). Item missale unum, quod non est secundum consuetudinem curie Romane, habens officia notata cantu. Idem dominus Franciscus (de Medio) dedit idem conventui.

V.

Caratteristica o conclusione.

Se in fine di questo articolo diamo un rapido sguardo sopra la biblioteca ed i libri corali del convento cretese di San Francesco, vogliamo prima rilevare che il numero totale (2) dei codici, cioè 290, è assai significativo. Il convento francescano dovette godere d'una ottima reputazione se tanti codici preziosi, particolarmente quelli ornati di miniature, gli furono regalati dai benefattori generosi e pii; per questa affermazione non vogliamo escludere che una parte dei manoscritti fosse acquistata dai monaci stessi o che un'altra parte fosse copiata e forse redatta (p. es. qualche codice di predica) da loro stessi. Poi può affermarsi che lo studio serio dovette fiorire in quel monastero e che il lato pratico dell'apostolato

(1) Manoalia, manoale (N. 285) *Ms.*

(2) Come sappiamo da un documento del codice Marciano, f. 42r, 3 febbraio 1(44)8) alcuni altri codici che non sono indicati nei nostri elenchi, appartenevano al convento di San Francesco a Candia. « Item dominus Miemus (?) Nizini habet aliquos libros, qui non sunt scripti in hoc volumine ».

fra i Latini dell'Oriente fu ben coltivato. Così si comprenderà meglio che il monastero dei Figli di San Francesco sia stato il più importante dei conventi latini di Creta e forse di tutti i monasteri francescani medioevali dell'Oriente.

In questi punti la biblioteca di San Francesco a Candia può esser caratterizzata brevemente:

1. Essa fu essenzialmente latina. I codici di lingua greca mancavano; soltanto un unico codice conteneva la versione greca accanto al testo latino, cioè dei dialoghi di San Gregorio Magno. La cultura greca della filosofia antica e dei Padri greci non era esclusa come ci dimostrano i 7 codici di Aristotele, 1 codice di Porfirio, 1 codice di Didimo il cieco, un altro di Giovanni Damasceno; però questi formavano soltanto la 28ª parte della biblioteca.

2. Essa fu essenzialmente ecclesiastica. La Scrittura sacra è rappresentata in 10 codici di testo, in 2 concordanze, in 13 glosse, in 24 (o 25) postille (sopra il testo biblico), in 3 psalteri corali. I SS. Padri figurano con 18 (o 19) codici, fra cui dominano S. Agostino (8), S. Gregorio Magno (5). Il diritto canonico ha 13 codici, cioè libri di testo e commentari (Gratianus, Anselmo di Lucca, Giovanni di Friburgo). La teologia morale ed ascetica contava circa 20 libri, fra cui sono da nominarsi Raimondo di Pennaforte ed il Francescano Olivi. Alla liturgia appartengono 29 libri i quali con due eccezioni sono destinati al coro. La storia ecclesiastica manca quasi completamente; soltanto esistevano alcuni testi agiografici ed una cronica (Ricobaldo). Prediche erano in gran numero, ad eccezione d'alcuni autori conosciuti, (Innocenzo III, Gioachino di Fiore, Olivi ecc.) sono anonime. La teologia scolastica era il centro della biblioteca di San Francesco. Più di 50 codici, dunque più che la quinta parte della biblioteca di San Francesco, erano riservati alla teologia scolastica. Leggiamo o constatiamo i nomi di Pietro Lombardo (Libri delle Sentenze) e dei teologi Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Bartholomaeus Anglicus, Egidio di Roma, Riccardo di Mediavilla, Pietro Aureoli, Ugo di Sain-Cher, Pietro di Tarantasia (= Innocenzo V), Guglielmo d'Auxerre, Guglielmo di Ware, Gilberto Porretano, Tommaso Brito, Giovanni Duns Scotus, Guglielmo di Ockham, Iohannes Gualensis, Petrus Iohannis Olivi, Pietro di Candia (= Alessandro V), ed un numero di autori anonimi

i quali hanno in parte scritto commentari o compendi di teologia.

I codici di carattere profano (filosofia, grammatica, ecc.) sono rari; però bastano per darci un'idea giusta della formazione dello studio ecclesiastico presso i Francescani di Creta; cioè questo presupponeva seri studi filosofici come ci dimostrano i codici d'Aristotele, Porfirio, Avicenna, Averroes ed i commentari degli Scolastici ai testi della filosofia profana (soprattutto Aristotele).

3. Un terzo ed ultimo punto mi sembra esser caratteristico per il convento di San Francesco a Candia, o piuttosto per la sua biblioteca. Questa aveva l'impronta francescana. Infatti questi scrittori francescani possono essere indicati: Bonaventura con 8 codici, Pietro (di Giovanni) Olivi con 16 codici, Riccardo di Mediavilla con 4 codici, Pietro Quesvel con 3 codici, Guiberto di Tournai con 3 codici, Filippo di Montecalerio con 2 codici, Marchesino Giovanni con 3 codici, Guglielmo di Ware con 2 o 3 codici, Pietro Aureoli con 2 codici, Giovanni Duns Scotus con 2 codici, Brito Tommaso con 1 codice, e Brito Guglielmo con 1 codice, Iohannes Gualensis con 2 codici, Bartholomaeus Anglicus con 1 codice, Guglielmo di Ockham con 1 codice, Nicola di Lyra con 1 (o 2) codici, Pietro di Candia con 1 codice. Dunque una cinquantina di codici degli scrittori francescani può esser segnalata. Se uno riflette che questi autori non siano limitati alla patria del Poverello d'Assisi, ma che parecchi di loro, come Olivi, Riccardo di Mediavilla, Pietro Quesvel, Guglielmo di Ware, Pietro Aureoli, Duns Scotus, Brito Guglielmo e Tommaso, Giovanni di Galles, Bartolomeo « Anglicus », Guglielmo di Ockham erano francesi od inglesi (in grandissima parte) e belga come Guiberto di Tournai e greco di nascita come Pietro di Candia, allora comprenderà meglio lo spirito fraterno francescano come scintilla della Chiesa cattolica.

Diamo adesso l'indice degli scrittori nominati o determinati altrove e delle opere anonime che costituiscono la biblioteca di San Francesco a Candia; notiamo che i numeri si riferiscono ai numeri che abbiamo dato ai codici dei tre elenchi pubblicati sopra.

Roma, Festa dell'Assunta, 15 agosto 1942.

GIORGIO HOFMANN S. I.

INDICE DEGLI SCRITTORI
E DELLE OPERE ANONIME

Problemi di teologia presso gli ortodossi

Scienza e Sacra Scrittura

Quale è, in fine [1], la relazione fra scienza e Sacra Scrittura secondo l'insegnamento degli autori ortodossi? Innanzi tutto essi ammettono la necessità della scienza biblica.

Bulgakov traccia con poche parole le linee principali della loro dottrina nel modo seguente: « La chiesa, così dice egli, non si oppone a ciò che la parola di Dio sia studiata con *tutti* i mezzi possibili, in particolare coi mezzi della critica scientifica contemporanea; di più, ella non si pronuncia in anticipo sulle conclusioni di questa critica, a condizione che si conservi un sentimento religioso e pio verso il testo sacro che è [2] parola di Dio » [3]. E poi: « L'Ortodossia ammette la libertà dello studio scientifico, supposto che si salvaguardino i dogmi fondamentali della Chiesa e che si accettino le definizioni già ammesse riguardo al canone; sarebbe inammissibile che, per ragioni di ordine scientifico, si cercasse di cambiare il canone dei libri sacri, di abbreviare o di completare questi. Se non si crede nella divinità di Nostro Signore, nei suoi miracoli, nella sua risurrezione, nella Santa Trinità — lo studio scientifico rimane intaccato da un vizio interno; si diventa ciechi e tendenziosi in ciò che riguarda tutti questi punti della Scrittura » [4]. « L'Ortodossia non ha nessuna ra-

(1) La parte precedente di questo articolo v. sopra, pag. 144-182.

(2) « Le texte sacré qui *sont* Parole de Dieu » è un'errore; si legga « est ».

(3) BULGAKOV, *L'Orthodoxie,* pag. 21.

(4) Ibidem, pag. 22.

gione di sfuggire lo spirito scientifico contemporaneo, quando si tratta veramente di una ricerca sincera e non di dare libero corso ai pregiudizi di un'epoca; al contrario, l'Ortodossia accetta questo spirito scientifico, come tutto quello che è vivente e attivo nella storia dell'umanità » (1).

Ma Bulgakov deve concedere che la scienza biblica ortodossa è ancora agli inizi. Frattanto egli consiglia di orientarsi alla scienza anglicana: « A differenza di certe forme estreme del protestantesimo liberale, la teologia anglicana mostra che una indipendenza scientifica completa non impedisce di restare fedeli all'insegnamento della Chiesa. La scienza biblica degli anglicani corrisponde meglio alle esigenze della scienza ecclesiastica ortodossa. In conseguenza di certe circostanze storiche la scienza biblica ortodossa non ha ancora potuto svilupparsi talmente da indicare dei modelli indipendenti di teologia biblica. Questa scienza resta, nell'insieme, il bene proprio dei popoli protestanti e dell'anglicanesimo. La scienza cattolica si occupa specialmente di sciogliere dei problemi apologetici. La libera scienza biblica ortodossa che ha cominciato a svilupparsi nel XIX secolo in Russia appartiene anzitutto all'avvenire » (2).

Il professore Vellas dice similmente che la Chiesa ortodossa, per ragioni esterne, non si è occupata delle questioni di critica biblica. Ed egli aggiunge che « il fatto di aver tralasciato la critica nella teologia ortodossa diventa talvolta fonte di malintesi i quali producono delle conseguenze funeste nella scienza ordodossa » (3). Ma proprio, « perchè la Chiesa ortodossa mai si è espressa sulle questioni toccate dalla critica », egli è di avviso che « essa ha assolutamente bisogno della ricerca scientifica da parte dei teologi ortodossi » (4). Nel corso della medesima conferenza Vellas inculca ripetutamente l'utilità e la necessità di questa critica, sebbene i suoi risultati spesso non siano che imperfetti o ipotetici (5), ma d'altra parte, così rileva Vellas, la critica conduce anche a risultati universalmente ammessi e ha, fra l'altro, un grande vantaggio: « La critica può indicare certe rassomiglianze e parentele, ci sono pure dei punti dove essa non è in grado

(1) Ibidem, pag. 24. (2) Ibidem, pag. 23-4.
(3) VELLAS, *Procès-Verbaux*, l. c., pag. 136.
(4) Ibidem, pag. 137. (5) Ibidem, pag. 142.

di spiegare i fenomeni nella bibbia, e attesta con ciò il carattere singolare dei libri della Sacra Scrittura. E questa critica presta ancora un servizio, cioè impedisce l'origine di metodi esegetici pericolosi » (1). Concludendo il professore Vellas afferma che, secondo il suo avviso, delle indagini critiche, fatte con spirito ortodosso, sono ben possibili e che la Chiesa non ha niente da temere da parte di una critica ragionevole e veramente scientifica: « Così noi collaboreremo, perchè la Chiesa ortodossa prenda una posizione scientifica di fronte a tutti questi problemi della critica biblica aperti e da noi non ancora sciolti » (2).

Per queste o simili ragioni la necessità della critica viene spesso rilevata dagli autori ortodossi, specialmente da Bulgakov: « In una parola, le decisioni della Chiesa antica non toccano per nulla il campo della scienza dell'Antico e del Nuovo Testamento — isagogica, critica, ermeneutica — la quale ha ricevuto una elaborazione scientifica così feconda e, da molti punti di vista, così inaspettata » (3). Bulgakov aggiunge: « Questa scienza è ancora lontana dall'essere perfetta e non ha detto la sua ultima parola; essa non fa ancora che porre delle questioni, ed è il campo della tradizione che vive e che si crea » (4).

Come Bezobrazov ritiene che la tradizione certa sia insufficiente per risolvere tutte le questioni bibliche, così Anto niadis insiste sul fatto che ci sono poche decisioni ecclesiastiche in materia biblica (5). La tradizione dev'essere completata dalle indagini scientifiche (6).

Gli oratori di Atene si sono occupati specialmente di due gruppi di problemi biblici: di critica e di ermeneutica. Fermiamoci un pò sulle idee svolte da tre esegeti ortodossi, dai professori Vellas ed Antoniadis dell'Università di Atene e

(1) Ibidem, pag. 142. (2) Ibidem, pag. 142-3.

(3) Bulgakov, *L'Orthodoxie*, pag. 20-1. (4) Ibidem, pag. 21.

(5) Antoniadis, *Procès-Verbaux*, pag. 151: « Da sowohl im Altertum und im Mittelalter, als auch in der neueren Zeit keine absolut klaren und offiziellen kirchlichen Entscheidungen über *Wesen, Umfang* und *Anwendung* der Inspiration gefällt worden sind und nur die Tatsache der Inspiration der heiligen Männer und der Hlg. Schrift unantastbar feststeht, sind wir bei dieser Frage auf die Meinungen angewiesen, wie sie in der Überlieferung von verschiedenen zum Ausdruck gebracht worden ist ».

(6) Cf. Bezobrazov, *Procès-Verbaux*, pag. 189 s.; Живое Преданіе, pagina 163 ss.

dal professore Bezobrazov dell'Istituto Teologico Ortodosso di Parigi.

E dapprima Vellas ha molto chiaramente compendiato quel che egli ritiene essenziale per un'esegeta ortodosso, riguardo alle questioni di critica di testo. critica letteraria e critica storica.

Partendo dal fatto che noi non possediamo più gli autografi dei sacri scrittori e che i manoscritti più antichi talvolta sono separati dal tempo d'origine dei libri stessi da più secoli, e rilevando che per varie ragioni certi passi della Sacra Scrittura sono confusi e sfigurati e perciò debbono restituirsi possibilmente mediante la critica, Vellas stabilisce il suo principio direttivo, e cioè: « Cogli stessi metodi che adoperiamo per ogni altro testo la critica può lavorare liberamente anche su questo campo, senza dover temere di venire in conflitto coll'autorità ecclesiastica; poichè la Chiesa ortodossa non ha mai nè accettato l'ispirazione verbale nè dichiarato alcun manoscritto o un determinato gruppo di manoscritti come testo autentico. Perchè la Chiesa non vuol altro che possedere un testo il quale si avvicini possibilmente al testo originale e porti il sigillo di conferma scientifica » (1). Vellas a questo proposito elogia le opere di Origene, Esichio e Luciano che hanno lavorato in questo campo ai tempi della Chiesa antica (2).

Secondo Vellas la questione della critica letteraria e storica è molto più complicata, poichè con questi metodi si vogliono sciogliere le questioni importanti dell'origine, dell'uniformità, dell'integrità, della genuinità e finalmente del valore storico dei libri sacri, adoperando i metodi severi della filologia e della storia: « Proprio in questi punti... diventa cocente il problema, se la critica, la quale giudica su questioni riguardanti la dottrina dell'ispirazione, sia in grado di lavorare senza impedimento da parte dell'autorità ecclesiastica » (3). Prima di rispondere alla questione, Vellas premette i seguenti fatti della storia ecclesiastica: « l'esistenza cioè di lotte sulla canonicità, sugli autori di certi libri, su aggiunte posteriori di certi passi del testo sacro » (4). Vellas ragiona così: se la critica accerta che un brano si deve ad un'aggiunta posteriore

(1) VELLAS, *Procès-Verbaux*, pag. 136. (2) Ibidem, pag. 136.
(3) Ibidem, pag. 137. (4) Ibidem, pag. 137-8.

o che un libro non è uniforme, cioè il prodotto di diversi autori, mentre la Chiesa considerava finora questo libro come opera di un solo autore, sotto il cui nome fu ricevuto nel canone...: « Secondo il mio parere la critica può lavorare anche qui e trovare aggiunte più o meno grandi » (1). Poichè i libri sacri sono ispirati nella loro forma originaria, data loro dagli autori ispirati. Lo scopo dunque della critica è alto: di restituire la forma originaria dei sacri libri, e di « aquistare una conoscenza sull'origine dei libri e di ottenere con ciò certezza su essi... ciò che anche è il desiderio della Chiesa. La Chiesa non ha mai considerato come intangibile parola e lettera della Sacra Scrittura » (2). Nella Chiesa c'erano già tali discussioni su aggiunte, p. es., sul racconto di Susanna, dell'adultera nel vangelo di San Giovanni, ecc. Tali aggiunte sono riconosciute nell'edizione del N. T. approvata dal patriarcato di Costantinopoli, da parecchi teologi ortodossi (fra gli altri Em. Zolotas, K. Diobouniotis, N. Damalas, ecc.), come, del resto, non soltanto dalla teologia cattolica, ma anche dalla Chiesa cattolica stessa, vuol dire dalla Commissione biblica (decisione del 27 giugno 1906). Queste aggiunte non sono però necessariamente prive di valore, e se non contradicono allo spirito del libro nel quale si trovano, possono ottenere l'approvazione della Chiesa (3).

Neppure la distinzione di due o tre autori — noti od ignoti — contradice, secondo il giudizio del professore Vellas, all'ispirazione o all'autorità ecclesiastica. Anche nel canone ci sono libri i cui autori non conosciamo: « Noi possiamo quindi supporre parecchi autori nello stesso libro, supposto che li consideriamo come persone ispirate, in quanto chiaramente dimostrano i segni dell'ispirazione e la Chiesa, in virtù della sua autorità, li dichiara come ispirati. Così possiamo supporre p. es. nel libro di Isaia o Zaccaria un secondo Isaia o Zaccaria, un profeta altrettanto ispirato, come facevano prima anche scienziati cattolici... La Chiesa ortodossa non si è mai legata ufficialmente affermando che i libri siano scritti, da capo a fondo, dagli autori tradizionali » (4). Nemmeno questo è, secondo Vellas, contro la tradizione che attribuisce il libro a un

(1) Ibidem, pag. 138. (2) Ibidem, pag. 138.
(3) Ibidem, pag. 139. (4) Ibidem, pag. 139.

solo, poichè questo autore avrebbe formato il nucleo attorno al quale casualmente si raggrupparono più tardi altri scritti i cui autori prima erano forse conosciuti.

Ma alcuni, così Vellas, si inquietano, se la critica accerta che un libro non è di quell'autore di cui porta il nome. Deve però ammettersi che rigettare l'autore non vuol dire, allo stesso tempo, respingere il libro come non ispirato; l'ispirazione consta da altri testimoni (secondo il Vellas [1]) dalle verità rivelate nel libro... o, come già autori antichi pensavano, dalla « grazia spirituale » o « grazia genuina »). La questione dell'autore dev'essere nettamente separata da quella della canonicità o ispirazione, come insegnavano già scrittori dell'antichità cristiana e insegnano pure, fra gli altri, i grandi teologi ortodossi N. Damalas e Z. Rossis. Soltanto fondandosi su questa spiegazione, e nella Chiesa antica e adesso, è stato possibile ammettere l'ispirazione e la canonicità della lettera agli Ebrei, escludendo insieme San Paolo come autore [2]. E Vellas precisa: « Soltanto nel caso che la Chiesa avesse inteso determinare autenticamente lo scrittore di ciascun libro la critica non potrebbe più lavorare. Un tale caso però presso noi non è accaduto. Per il canone del Vecchio e del Nuovo Testamento, stabilito dalla Chiesa, fu accertata soltanto la canonicità dei libri che sono nominati coi titoli allora usati, senza che la Chiesa con questo determinasse anche lo scrittore » [3]. Del resto l'esegeta ortodosso deve essere aiutato nella critica dalla tradizione [4]. In fine Vellas si fa l'obiezione: « Poichè la critica, lavorando con mezzi umani, non può mai arrivare a risultati fermi e universalmente riconosciuti, non si lascia così a ciascuno scienziato la libertà di qualificare questo o quello come aggiunta o di eliminarlo, ovvero di notare questa o quella relazione esistente fra il materiale biblico ed estrabiblico? ». Alla quale egli risponde che, davvero, la critica spesso non ha che un carattere ipotetico, come ogni scienza; ma spesse volte giunge anche a risultati ammessi da tutti o almeno da molti [5].

[1] Cf. la citazione precedente; VELLAS, pag. 139.
[2] Cf. sulla stessa questione Bezobrazov, sopra pag. 150, ann. 4.
[3] VELLAS, l. c., pag. 140. [4] Ibidem, pag. 140-1.
[5] Ibidem, pag. 142.

Più ampiamente e più profondamente ha parlato dei problemi esegetici al congresso di Atene il professore E. Antoniadis nella conferenza sui principî esegetici per il N. T. (1).

Antoniadis, pur non misconoscendo affatto il nesso interno e organico fra Vecchio e Nuovo Testamento, l'uguaglianza delle loro idee fondamentali e verità, tuttavia vuol distinguere, per ragioni linguistiche, storiche, ma specialmente teologiche, l'ermeneutica del Nuovo Testamento da quella del Vecchio (2). Antoniadis prende lo spunto dal fatto che fra gli esegeti protestanti negli ultimi anni fu vivamente discusso sui metodi di ermeneutica, specialmente riguardo alla cosidetta esegesi « pneumatica », espressione nota, ma poco chiara: « Si vuol dire con questo anzi tutto che la piena comprensione si raggiunge solo allora quando la comprensione verbale venga congiunta cogli effetti dell'esperienza religiosa, cioè, con altre parole, che la vera comprensione dei libri della Sacra Scrittura presuppone 'lo stato pneumatico dell'interprete' » (3). In questa esegesi lo Spirito Santo viene considerato come cooperatore. Secondo altri, esegesi pneumatica sarebbe un'interpretazione che non si limita alla spiegazione di singoli passi, ma li mette insieme in un panorama teologico. Secondo Carlo Barth poi, esegesi pneumatica significa « che una vera comprensione esegetica degli scritti biblici è solo possibile se si rivive allo stesso momento internamente ciò che la parola da spiegare vuol esprimere e produrre nel lettore » (4). In queste tendenze si tratta di una reazione contro l'esagerazione del metodo filologico-storico, contro l'intellettualismo che aveva trascurato la parte sensitiva e irrazionale nell'uomo. Contro questo si cerca la partecipazione della psiche intera.

Antoniadis però insiste, prima di tutto, sui presupposti d o g m a t i c i dell'esegesi neotestamentaria i quali sono secondo lui: 1) che i 27 scritti che formano il canone del N. T. non contengono tutta la rivelazione divina, avvenuta per mezzo della persona di Cristo, ma soltanto una sua parte, e formano perciò solo l'una delle fonti della verità cristiana, essendone l'altra la tradizione (5); 2) che la Chiesa è giudice e

(1) *Procès-Verbaux,* pag. 143 ss.
(2) Vedi più avanti, pag. 371.
(3) ANTONIADIS, l. c., pag. 144.
(4) Ibidem, pag. 145.
(5) Ibidem, pag. 146.

interprete del N. T. (1); 3) che il carattere degli scritti neotestamentari è unico (2): questi scritti sono ispirati... ed il loro carattere è divino-umano (3).

Riguardo al metodo o ai metodi (4) è importante dapprima un principio fondamentale ermeneutico, e cioè che per trovare il senso della Scrittura ci vogliono, corrispondentemente al carattere unico della bibbia, dei criteri e mezzi universali o naturali-umani e speciali o pneumatico-teologici.

Criteri e mezzi naturali sono specialmente il metodo filologico-storico ed anche il più recente metodo della storia delle religioni, quest'ultimo metodo come una reazione contro le esagerazioni nel metodo grammatico-filologico-storico che, per lo più, non si occupava dell'essenza interna della religione cristiana, ma soltanto delle cose esterne ed accidentali. Con quest'ultimo metodo si cerca di capire la vita interna e le forze vitali insieme coi pensieri e colle idee della religione cristiana. Ma il punto di vista è di nuovo doppio: si devono distinguere il metodo della storia della salvezza e il metodo della storia delle religioni: « L'uno, cioè il *metodo della storia della salvezza,* concepisce la rivelazione come *storia,* la storia biblica come *storia della salvezza* nel senso di una *storia di evoluzione* della religione rivelata il cui centro è Cristo » (6). Secondo questa concezione Iddio ordina la storia di tutti i tempi e di tutti i popoli alla salvezza dell'umanità. Al contrario il metodo della storia delle religioni considera il cristianesimo per principio e metodicamente come qualsiasi altra religione, semplicemente come *fenomeno della storia delle religioni* (5). Secondo questo metodo la religione cristiana non è quindi specificamente diversa, e rivelazione si trova ovunque nelle anime umane irradia cognizione religiosa. Contro questo metodo si deve però rilevare — quantunque sia necessario di conoscere lo sfondo storico dal quale anche il cristianesimo è condizionato —, che è molto necessario distinguere questi due punti di vista: 1) il genetico (in quanto le idee dipendano o siano state influenzate dall'esterno) e 2) il proprio (come le

(1) Ibidem, pag. 149. (2) Ibidem, pag. 151.
(3) Ibidem, pag. 157. (4) Ibidem, pag. 159 ss.
(5) Ibidem, pag. 161. Antoniadis trova queste idee presso l'esegeta protestante Giov. Behm. (6) Ibidem, pag. 162.

idee si raggruppano, come si compone di tali parti la nuova unità) (1).

Antoniadis opportunamente rileva che rassomiglianza non dice ancora dipendenza (nelle formule o nel linguaggio, p. es. fra le religioni dei misteri pagani e le idee di S. Paolo o di S. Giovanni): analogia non è lo stesso di genealogia (2). Anche paralleli non provano ancora una dipendenza. Contro questo metodo sta inoltre il serio motivo che esso « vuole spiegare il cristianesimo primitivo come prodotto necessario dello sviluppo religioso dello spirito umano. Con questa affermazione si introduce nella religione rivelata il concetto di evoluzione proprio delle scienze naturali; abbandonando con ciò il punto di vista puramente storico, e facendo punto di partenza del giudizio un 'a priori', un dogma » (3). Insomma, l'esegeta ortodosso dev'essere molto cauto e circospetto nel trattare questi problemi. E qui Antoniadis si discosta chiaramente dalla teologia protestante liberale, mettendo in rilievo l'essenza stessa della religione cristiana che non sta nella personalità umana di Gesù, ma nella fede alla rivelazione e redenzione fatta solo dal vero Figlio di Dio, Gesù Cristo (4). Del resto, detto metodo misconosce spesso le differenze, mettendo in rilievo soltanto i paralleli nella storia delle religioni, e trascura il nuovo che è stato portato dalla religione cristiana.

In seguito Antoniadis esamina il metodo ermeneutico allegorico, già praticato nella Chiesa antica. Il senso allegorico si cerca accanto al senso letterale, talvolta trascurando del tutto quest'ultimo. Se dobbiamo credere all'asserzione di Antoniadis tale metodo sarebbe fondamentalmente errato; derivato, nella Chiesa antica, dalla filosofia ellenistica e dal giudaismo, fu allora una necessità storica, ma, dopo una reazione salutare nella Chiesa, oggi si può considerare come superato e impraticabile (5). Da questo metodo si deve ben distinguere quello col quale gli apostoli interpretavano il Vecchio Testamento — metodo punto identico —, cioè tipo-

(1) Ibidem, pag. 162. (2) Ibidem, pag. 163; un detto di Giov. Behm.
(3) Ibidem, pag. 163. (4) Ibidem, pag. 164.
(5) Cf. sopra, pag. 170, la citazione di Florovskij il quale condivide con Antoniadis l'avversione contro il metodo allegorico.

logico che vede negli avvenimenti del V. T. un tipo, un'accenno, una figura del futuro: « Ma questo modo di interpretazione è, come tutti capiscono facilmente, non propriamente un'interpretazione, ma piuttosto una considerazione storica o una specie di filosofia della storia » (1). Antoniadis soggiunge che questo metodo è inetto per trovare il senso letterale di un passo della Scrittura, e inoltre non si può affatto applicare al N. T., perchè questo non è più tipo di qualchè altra cosa, ma già contiene la perfetta verità di Dio (2).

Fin qui Antoniadis ha parlato dei mezzi e criteri generali; adesso preciserà i mezzi e criteri speciali pneumatico-teologici. I metodi meramente umani non bastano per scrutare la parola di Dio. L'uomo animale non capisce quel che è dello Spirito di Dio. Testi dell'apostolo come 1 Cor. 2, 14 e 1 Cor. 3, 13 insinuano la necessità di una esegesi pneumatica (3). Accanto all'esegesi pneumatica si debbono consultare la tradizione, il contesto, tutta la mentalità cristiana degli scrittori sacri, vuol dire che è necessaria una interpretazione armonica o analogica del N. T. ed anche, data la somma importanza dello scopo di uno scritto, una considerazione dal punto di vista della storia della salvezza (4). Secondo Antoniadis non basta il metodo filologico-storico, ancorchè sia applicato da un'intelligenza o una scienza maggiore: « Come la ragione umana, limitata e soggetta all'errore, può costituirsi giudice supremo della ragione divina? » (5). Ci vuole un'interpretazione infallibile, cioè l'aiuto dello Spirito Santo nell'interpretazione (6), in altre parole una esegesi pneumatica. Ma neppure di un'*esegesi pneumatica*, così come viene intesa dai protestanti, può accontentarsi l'esegeta ortodosso. Il mezzo di assicurarsi un'interpretazione fidata ed autentica, un'interpretazione veramente pneumatica, non consiste nell'illuminazione immediata di ciascuna persona individuale, ma soltanto nel magistero della Chiesa, « per la quale sola noi veniamo a conoscere con certezza ciò che Iddio volle

(1) Antoniadis, l. c., pag. 165.

(2) Non si vede perché il N. T. non possa più essere tipo di qualche cosa; in realtà è tipo del cielo, del regno finale di Dio.

(3) Antoniadis, l. c. pag. 166. (4) Ibidem, pag. 166.

(5) Ibidem, pag. 167. (6) Ibidem, pag. 168.

comunicare come sua rivelazione e come questa si deve intendere » ([1]).

Dopo di aver parlato dell'esegesi pneumatica Antoniadis espone i suoi principi circa l'esegesi armonica o analogica: Il metodo si chiama analogico secondo Rom. 12, 6 ('secundum analogiam fidei'), perchè considera un passo nel contesto prossimo o remoto, secondo tutto lo scritto del quale si tratta, nell'insieme di tutti i libri del N. T., e nell' insieme di tutta la rivelazione neotestamentaria. I dettagli debbonsi quindi capire dall'intiero e l'intiero deve capirsi dai dettagli. È da notare che Antoniadis qui non vuol estendere questo principio all'insieme di tutta la bibbia, Vecchio e Nuovo Testamento, come lo fanno di solito i protestanti, ma egli vuol limitarsi al N. T. Seguendo il protestante Fr. Torm accetta anche la ragione fatta valere da questi: « È evidente che si può parlare con molto più ragione di un tutto della Scrittura del N. T. che non di uno che abbracci e Vecchio e Nuovo Testamento » ([2]).

Lo stesso metodo analogico si chiama anche armonico, perchè per mezzo di esso si raggiunge l'armonia o la concordia fra rivelazione scritta e orale. Lo Spirito di Dio e di Cristo non può essere in contradizione con se medesimo. Questo principio vale, del resto, anche nell'ambito umano: uno scrittore cerca di essere coerente e di evitare le contradizioni, sebbene anche scrittori eccellenti, data la debolezza umana, possano cadere in contradizioni, un caso che però dobbiamo del tutto escludere per gli apostoli e gli scrittori del N. T. ([3]). Abbiamo già visto che Antoniadis richiede una tale armonia o concordia non per tutte le verità contenute nella bibbia, ma soltanto per l'essenza delle verità dogmatiche ed etiche, escludendo le cose naturali e umane.

Il terzo metodo del quale si occupa Antoniadis è l'esegesi della storia della salvezza (si potrebbe chiamare 'soteriologica'). Come Antoniadis la concepisce risulta dalla spiegazione seguente: « La rivelazione neotestamentaria è pre-

([1]) Ibidem, pag. 168.

([2]) Ibidem, pag. 169, annot.; TORM, *Hermeneutik*, pag. 229 s.; 231. BEZOBRAZOV, Путь, num. 13, pag. 11, considera senz'altro Vecchio e Nuovo testamento come una unità. In fondo Antoniadis fa lo stesso, parlando più avanti del metodo soteriologico. ([3]) ANTONIADIS, l. c., pag. 169-70.

parata da quella del Vecchio Testamento. Tutta la rivelazione di Dio diretta all'umanità si presenta dunque come una storia di evoluzione il cui centro è Cristo. Questa storia che è una storia discostantesi e diversa dalle leggi dell'evoluzione naturale delle cose, la chiamiamo *storia della salvezza*, avvenuta fra Dio e l'umanità. Documento di questo corso singolare della storia è la bibbia che consiste di due parti, del Vecchio e Nuovo Testamento. Esistendo necessariamente uno stretto nesso interno fra i due testamenti — poichè tutti e due tendono allo stesso scopo e tutti e due sono parole di Dio all'umanità, — gli scritti biblici si devono considerare in qualche maniera come un'unità e si deve tentare di trovare in essi, molto distanti fra di loro nel tempo, idee fondamentali comuni » [1]. Perciò Antoniadis conclude che la massima protestantica, conforme alla quale la bibbia interpreta se stessa, non è del tutto fantastica, ma è, in un certo senso, realtà spirituale. Anche se si ammette che c'è evoluzione nella storia della rivelazione, non si nega con questo il salto decisivo fra Vecchio e Nuovo Testamento dal quale però non viene tolto il nesso profondo. Il grande valore della considerazione tipologica della storia consiste nell'aver accennato a questo nesso. Cristo stesso ha riferito a sè il Vecchio Testamento in senso messianico. Specie l'universalità della salvezza è già fondata nel Vecchio Testamento. L'idea dell'unità di tutti, pagani ed Ebrei, col loro capo Cristo, l'apostolo Paolo l'ha trovata nel V. T. (cf. Rom. 15, 7-13; 16, 25-27; Efes. 1, 9 s.; 3, 4 s.). Il protestante Giov. Behm ha chiamato la storia della salvezza ' chiave per il senso della storia universale '.

Questo metodo, al dire di Antoniadis, dev'essere aiutato dai metodi della scienza universale delle religioni e dalla storia delle religioni le quali accertano paralleli, rassomiglianze e parentele fra le religioni bibliche ed estrabibliche, siccome anche i pagani furono preparati, secondo il piano divino della salvezza, ad accettare la dottrina del Salvatore del mondo [2].

In fine Antoniadis rigetta alcuni metodi errati di esegesi che si basano sopra la ragione naturale e la filosofia, come p. e. se Kant preferiva l'interpretazione morale — di dedurre cioè delle prescrizioni morali dai passi della Scrittura — a

(1) Ibidem, pag. 171-2. (2) Ibidem, pag. 173.

quella letterale, o se Fichte chiedeva di intendere i sacri scrittori, come se avessero detto il vero e giusto, secondo Fichte però, vuol dire in concordia colla sua filosofia. È poi da rigettare l'interpretazione razionalistica che nega il carattere divino della Scrittura, sia che si adoperi la maniera di interpretare cosidetta psicologica, secondo la quale i miracoli del vangelo non si debbono prendere letteralmente, ma si debbono considerare come fatti naturali i quali furono ritenuti miracoli soltanto dai testimoni oculari e dagli evangelisti; sia che si vuol introdurre la cosidetta teologia storico-critica secondo i cui placiti il Gesù storico sarebbe del tutto diverso dal Gesù dei vangeli. La vera immagine del Gesù storico si potrebbe conoscere soltanto col metodo 'storico-critico'; la persuasione fondamentale di questo metodo è sempre la stessa, sia che Gesù venga considerato dagli uni come uomo ideale, dagli altri come genio religioso, eroe della fede o entusiasta apocalittico. Lo stesso si deve dire dei tentativi di interpretare i fatti miracolosi della bibbia come miti, come si fa nell'interpretazione mitologica ([1]).

Il terzo autore ortodosso che ha esposto ad Atene i suoi principî di esegesi è l'archimandrita Bezobrazov di Parigi. Egli ha svolto le sue idee su questo soggetto anche in altre occasioni, come già abbiamo menzionato. Il suo pensiero si può brevemente sintetizzare come segue: Bezobrazov intende parlare dell'introduzione speciale nel N. T., cioè della storia delle origini dei libri neotestamentari, prescindendo dall'introduzione generale alla quale appartiene anche la storia del canone e del testo. Che metodo dunque deve seguire l'esegeta ortodosso, data la divergenza grandissima di opinioni difese dai diversi scienziati critici? ([2]). L'evoluzione dell'introduzione, secondo il Bezobrazov, prese come punto di partenza il testimonio della tradizione, più specialmente il consenso di quest'ultima. Ma poche cose, relativamente al N. T., possono appoggiarsi sul testimonio unanime della tradizione, come p. es. il fatto dell'ispirazione dei libri sacri; insieme va il testimonio della tradizione sul canone e sul testo sacro. Il testo ispirato però sarebbe il testo primitivo che non ci è pervenuto nella sua integrità verbale, ma come tale esso è lo scopo

([1]) Ibidem, pag. 173-4. ([2]) BEZOBRAZOV, *Procès-Verbaux*, pag. 185.

delle ricerche scientifiche. Quanto agli autori degli scritti del N. T. la tradizione generalmente non dà più che il nome, sia confermandolo nel caso che lo scritto stesso già porta il nome dell'autore (come nel caso di 13 lettere di S. Paolo e di 2 lettere di S. Pietro), sia aggiungendo il nome se lo scritto stesso non lo porta. Nel caso dell'epistola agli Ebrei la tradizione anche designa i destinatari, sebbene di maniera poco precisa. Quanto alla data, il luogo e lo scopo degli scritti del N. T. le informazioni degli scrittori ecclesiastici sono ordinariamente contradittorie. Solamente per il vangelo di S. Matteo e quello di S. Giovanni si può avere, secondo Bezobrazov, un consenso della tradizione. Per la maggioranza dei casi si deve dunque scrivere la storia dell'origine di un libro o scritto con i pochi dati della tradizione i quali così diventano elementi della storia. In questo senso collaborano cattolici, ortodossi e protestanti conservativi, mentre i protestanti liberali non vogliono aver riguardo della tradizione (1). Ma l'insegnamento della scuola critica di Tubinga ha avuto un'evoluzione. Baur, il suo capo, applicava alla storia ecclesiastica i principî della filosofia di Hegel. Le tesi più estreme di Baur furono abbandonate già dai suoi discepoli immediati. Fin ai nostri giorni si può osservare questa evoluzione: «Ma la divergenza di opinioni non permette di negare un fatto di importanza primordiale; le ricerche critiche hanno una tendenza marcata di ritornare alla testimonianza della tradizione. Le spiegazioni possono variare. Il fatto stesso è importante. E questo fatto è il ritorno della scienza liberale alla testimonianza della tradizione» (2).

La tradizione come punto di partenza e fondamento nella diversità delle opinioni viene difesa da Bezobrazov con le ragioni seguenti: 1) I critici stessi tornano, come abbiamo visto, alla tradizione; 2) le teorie critiche che rigettano la tradizione non sono meglio fondate che le spiegazioni storiche basate sul testimonio della tradizione; tali teorie non sono altro che ipotesi più o meno probabili; accanto a tali ipotesi il testimonio della tradizione, dal punto di vista della stessa scienza critica, ha tutti i diritti di essere considerato altrettanto come un'ipotesi; 3) il testimonio della tradizione è il

(1) Ibidem, pag. 188. (2) Ibidem, pag. 189.

testimonio della Chiesa nella quale nacquero gli scritti del N. T. Anzi Bezobrazov pensa che la divergenza delle opinioni esistente fra i critici provenga da ciò che il ritorno alla tradizione non è ancora perfettamente attuato (1). Ma rimane vero che il testimonio della tradizione, per divenire storia completa. dev' essere completata colla deduzione dal testimonio della tradizione insieme con le notizie storiche che noi possiamo avere di quei tempi (p. es. si può dedurre dallo scopo del vangelo di Matteo che questo vangelo fu scritto agli Ebrei di Gerusalemme). In altri casi più difficili (come p. es. se si vuole stabilire il luogo e il tempo della composizione del vangelo di Marco sul quale non si accordano le testimonianze della tradizione) può giovare l'intuizione: « La testimonianza della tradizione, completata con l'intuizione, dà luogo alla deduzione » (2). L'intuizione nasce da una considerazione sommaria del vangelo, cioè il vangelo di Marco non sembra scritto a Ebrei. la sua lingua greca ha subìto l'influsso del latino; come luogo di composizione verrebbe in questione Roma. Del resto, sciolta la questione storica dell'origine di un libro si giunge anche a determinare lo scopo. Ma ciascuna teoria o ipotesi di lavoro deve essere verificata; quel che si fa per la sua applicazione all'interpretazione del libro in questione. Come i singoli scritti del N. T., così anche le varie ipotesi che lo riguardano, dipendono a vicenda e debbono dunque essere verificate tutte insieme. Ma sempre si deve avere davanti agli occhi il fatto che l'interpretazione, come tutta l'introduzione. è teologico-storica; punto di partenza è la tradizione; se una interpretazione, dal punto di vista storico ugualmente possibile, non andasse d'accordo con un dogma ortodosso, essa si deve respingere: qui si introduce pure un principio teologico (così p. es. i fratelli di Gesù non possono essere figli di Maria, sempre Vergine secondo il dogma; non si deve dimenticare che Cristo non è puro uomo, ma anche Dio, ecc.).

Risulta dalle nostre indagini che i punti rilevati costituiscono veri problemi per la teologia ortodossa. E dapprima, la dottrina protestantica sulla bibbia come fonte unica di rive-

(1) Ibidem, pag. 189. (2) Ibidem, pag. 190.

lazione non è ancora abbandonata; questa dottrina si nasconde, presso gli autori ortodossi, per lo più sotto l'apparenza di una terminologia che parla di due fonti. Sembra che questo indirizzo protestantizzante guadagni terreno fra gli autori recentissimi. Poi, sebbene gli esegeti ortodossi facciano sforzi sinceri e valorosi da una parte per salvaguardare l'universalità dell'ispirazione e l'inerranza assoluta della Scrittura. e dall'altra per spiegare le difficoltà messe in rilievo dalle scienze naturali e storiche moderne, non riescono a trovare una soluzione dal punto di vista cattolico ammissibile e soddisfacente. Persiste anche in tutto il suo vigore la difficoltà dell'insegnamento ortodosso riguardo al canone dei libri ispirati: è insufficiente e non coerente colla tradizione l'opinione di una diversa ispirazione dei libri canonici e deuterocanonici. La fonte di queste indecisioni ed oscillazioni si deve cercare appunto nell'insegnamento degli ortodossi sull'autorità del magistero ecclesiastico; benchè non tutti questi teologi siano aderenti dichiarati delle idee di Chomjakov, a tutti manca l'autorità concreta che possa decidere le questioni bibliche attuali o almeno dirigere sicuramente attraverso le difficoltà che sembrano mettere a repentaglio la genuinità e l'inerranza della Scrittura. Abbiamo visto che alcuni esegeti ortodossi si distaccano decisamente dalle posizioni protestantiche e razionalistiche, almeno in certi punti. Tutti gli autori menzionati — incluso probabilmente lo stesso Bulgakov — rigetterebbero l'opinione del noto filosofo Karsavin il quale in un articolo intitolato 'Studio apologetico' scrive che i primi cristiani errarono circa i fratelli del Signore e circa S. Giuseppe, ritenendolo padre di Gesù, come anche gli stessi evangelisti non conoscendo ancora il dogma della verginità perpetua di Maria ([1]).

Gli stessi autori rigetterebbero ancora più recisamente l'esegesi di un Matvejev che nel suo libro su Mosè ([2]) segue del tutto le opinioni di certi storici razionalistici senza badare al carattere ispirato del Vecchio Testamento o all'insegnamento della tradizione.

([1]) L. Karsavin, Апологетическій этюдъ, Путь, num. 3, 1926, pag. 35.

([2]) L. A. Matvejev, Моисей предъ судомъ исторіи. Религіи и исторія древиихъ народовъ, Vol. I. Belgrado 1939.

Non è poi qui il luogo di parlare dell'esegesi troppo soggettiva e modernizzante del noto scrittore, romanziere e poeta russo D. Merežkovskij, testè defunto a Parigi, nel celebre suo libro 'Gesù Ignoto' (1).

In fine, quanto alle idee svolte da alcuni esegeti ortodossi di grido sui metodi di interpretazione, si deve riconoscere che molte riflessioni costituiscono veramente la base di una esegesi cristiana attuale ed approfondita. Ma è vero anche che questi autori hanno attinto, per lo più, da fonti protestanti e che essi conoscono generalmente poco le opere cattoliche rispettive, la cui conoscenza potrebbe contribuire non poco allo sviluppo della loro esegesi.

Ricordiamo inoltre che l'idea del carattere divino-umano della Sacra Scrittura è un tema che si connette benissimo colle speculazioni di certi filosofi russi moderni, di un Solovjov e dei suoi discepoli, tema prediletto dei pensatori di questo indirizzo. E quel che Antoniadis ha svolto sul metodo soteriologico secondo il quale Cristo è il centro di tutta la storia del mondo, costituisce un tema molto familiare agli stessi filosofi russi, un tema svolto e sviluppato, nella filosofia della storia di un Solovjov, di un sofianico come Bulgakov e di un Berdiajev (2) ed altri.

B. Schultze S. I.

(1) D. Merežkovskij, Іисусъ Неизвѣстный, Vol. I e II (parte 1 e 2), Русская Библіотека 36-37, 39-40, Belgrado.

(2) Cf. B. Schultze S. I., *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, in *Orientalia Christiana Analecta*, num. 116, 1938, pag. 139.

Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus [1]

In einem auf dem V. Byzantinistenkongress von Rom gehaltenen Vortrag musste festgestellt werden, dass genauere Untersuchungen über das kirchliche Einkommen des byzantinischen Klerus so gut wie ganz fehlen ([2]). Inzwischen konnte in dieser Zeitschrift eine Arbeit über das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat Konstantinopel veröffentlicht werden ([3]). Heute möchte ich diese Studien weiterführen hinsichtlich der Einkommenverhältnisse des byzantinischen Niederklerus, einschliesslich der Kathedralkleriker. Noch mehr als in der ebengenannten Arbeit ist hier die Seltenheit der Angaben, die Lückenhaftigkeit und Unbestimmtheit der Quellen zu beklagen, die es fast unmöglich machen ein klares Bild von den Zuständen zu gewinnen. Dabei erheben diese Seiten nicht den Anspruch, das vorliegende, weitauseinanderliegende Material mehr oder weniger vollständig erfasst zu haben; sie wollen nicht etwas Abschliessendes und Endgültiges sagen. Wenn ich mich trotzdem entschlossen habe, die Arbeit zu veröffentlichen, so geschah dies aus der Ueberzeugung, dass bei Untersuchungen dieser Art auch eine vorläufige Bestandsaufnahme von Nutzen sein kann. Sie ermöglicht es die dunklen Punkte genauer zu bestimmen und gibt damit der künftigen Forschung Richtung an. Sie stellt Fragen, die auch die Aufmerksamkeit anderer wecken. In diesem Sinne möge die vorliegende Arbeit aufgefasst werden.

([1]) Wegen der hier gebrauchten Abkürzungen bei Angabe des Schrifttums vgl. diese Ztschr., Bd. V (1939) 434 und Bd. VI (1940) 293 f.

([2]) *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich,* Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, t. I, Rom 1939, 657-671.

([3]) Bd. V (1939) 434-513.

I.

Bei unserer Untersuchung werden wir nacheinander die Einkünfte des kaiserlichen Klerus, der Geistlichkeit der Hagia Sophia und der andern Kathedralkirchen, des Stadt- und Landklerus, der Geistlichen der Klosterkirchen betrachten.

Wie der kaiserliche Palast seine eigenen Kirchen und Oratorien besass, die Kirche des Pharos, die von Basileios I. errichtete « nea ekklesia » usw., so hatte er auch seinen eigenen Klerus [1]. Die « kaiserlichen Kleriker » setzten sich zusammen aus Priestern, Diakonen, Subdiakonen und niederen Klerikern. Im IX. Jh. wenigstens stand an ihrer Spitze ein eparchos [2]. An anderen Stellen wird ein *protopapas* des kaiserlichen Klerus erwähnt [3]. Sie spielten eine grosse Rolle bei den regelmässigen religiösen Umzügen und Feierlichkeiten des Hofes. Es scheint sicher, dass sie Gehalt empfingen. Allerdings mussten die Bewerber auch für den Eintritt hohe Gebühren zahlen. Schon in römischer Zeit war die Unsitte aufgekommen für die Vermittlung einer mächtigen Persönlichkeit und ihre Fürsprache bei Erhalt des Amtes z. T. sehr beträchtliche Summen zu zahlen [4]. Obschon dies wiederholt untersagt wurde, hatten diese Verbote keine dauernde Wirkung, unter anderm, weil die Kaiser selbst bisweilen solche Geschenke bereitwillig annahmen. Justinian hatte diesen Aem-

(1) A. Vogt, *Basile Ier*, Paris 1908, 267.

(2) *Vita Leonis Armeni*, ed. Bonn., 52.

(3) *Leo Grammaticus*, ed. Bonn., 294, 19.

(4) G. Kolias, *Aemter- und Würdenkauf im früh- und mittelbyzantinischen Reich*, Athen 1939, 31 ff. « Man kann dreierlei Form der Verleihung von Aemtern und Würden in Byzanz unterscheiden: erstens, die Verleihung gegen einen unbestimmten Betrag, der, in Widerspruch mit den Gesetzen, dem Kaiser, seinem Hof oder anderen Vermittlern zu Gute kam; zweitens, die Verleihung einer bestimmten Kategorie von Aemtern und Würden gegen eine festgesetzte hohe Summe, und drittens, die Verleihung gegen einen kleineren Betrag, der wohl als Ernennungsgebühr anzusehen ist. Von direktem Verkauf der Aemter kann demnach nur in den beiden ersten Fällen die Rede sein. Ein solcher Kauf von Verwaltungsstellen, d. h. die Zahlung einer Vergütnng an den verleihenden oder empfehlenden Beamten und selbst an den Kaiser, ist für Byzanz typisch. » S. 5 f.

terkauf gesetzlich zu regeln und damit die aus ihm entstehenden Uebelstände zu mindern gesucht. Zur Zeit Leos VI. stand er in voller Blüte. Das Zeremonienbuch bietet uns genaue Angaben darüber, wieviel jeder neue Würden- oder Amtsträger zu zahlen hatte. Die kaiserlichen Kleriker werden hier mit 7 Pfund Gold aufgeführt (1). Es wird nicht gesagt, wann und wie diese Summe zu zahlen ist; aber aus der Umgebung, in der diese Nachricht steht, wird man wohl schliessen dürfen, dass es sich um eine einmalige, beim Eintritt in den kaiserlichen Klerus auch von den niedrigsten Graden zu zahlende Abgabe handelt. Es wird auch nicht ausdrücklich gesagt, dass die Kleriker ein Gehalt beziehen, aber auch das scheint sich aus dem Zusammenhang zu ergeben. Kurz vorher wird das Gehalt der Farganen oder Chazaren, die ebenfalls 7 Pfund erlegen müssen, mit 12 *nomismata* angegeben. Man hat deshalb gesagt, dass es sich eher um eine Verzinsung als um ein Gehalt gehandelt habe (2). Es war sogar möglich durch Zahlung einer höheren Summe beim Eintritt sich höheres Gehalt zu sichern (3). Es ist nicht klar, ob dies Gehalt monatlich, viertel-, halb-oder ganzjährlich ausgezahlt wurde: alle diese Fristen kommen bei Zahlung der Gehälter vor (4). Dass die Kleriker des Palastes Gehalt empfingen, kann man auch aus einer durch Leo Grammaticus überlieferten Nachricht schliessen. Dieser berichtet, dass Leo VI. den Theodoros Santabarenos, den er hatte blenden und nach Asien in die Verbannung gehen lassen, nach einigen Jahren zurückrief, wobei er

(1) CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De cerimoniis aulae byz.*, ed. Bonn. II, c. 49, S. 693, 8.

(2) E. ZACHARIÄ v. LINGENTHAL, *Geschichte des griech.-röm. Rechts*, Berlin 1892³, 300; A. ANDREADES, Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς δημοσίας οἰκονομίας, Athen 1918, 429 ff.; KOLIAS, 113 ff. — 1 Pfund (*liter*) Goldes enthält seit dem VII. Jh. 72 *nomismata*. Das nomisma (*hyperpyron*) = 12 *miliaresia* = 24 *keratia*, entspricht seinem Metallwert nach 15, 43 Goldfranken. So OSTROGORSKI, *Byz. Ztschr.* 32 (1932) 295, nach NAVILLE, *Revue suisse de num.* XXII, 45 ff., 257 ff.

(3) *De cerimoniis aulae byz.*, 692, 17 f. Vgl. KOLIAS, 101.

(4) KOLIAS, 102. Die oben Anm. 2 angegebenen Verfasser setzen den Zinsfuss zwischen 2 1/2 bis 10 v. H. an; dagegen betont OSTROGORSKI, dass nach dem Zeremonienbuch die zusätzlichen Summen im Verhältnis des ursprünglichen Gehaltes verzinst werden sollen; er nimmt deshalb an, dass die Zahlen z. T. verderbt sind. *Byz. Ztschr.* 32 (1932) 307 f.

ihm den Lebensunterhalt, das *siterision*, aus der *nea ekklesia* anwies (1).

Die kaiserlichen Kleriker hatten ausser ihrem Gehalt auch Anteil an gewissen Gebühren (2). Die von den hohen Würdenträgern bei ihrer Ernennung gezahlten Summen gelangten nämlich wenigstens zum Teil zur Verteilung unter die andern Hofämter (3). So sollen die kaiserlichen Kleriker von der *patrikia zoste* 24 *nomismata* erhalten (4), von dem *praipositos* 5 *nomismata*, ebensoviel von dem *patrikios mesopratos* und *apratetos* (5). Nähere Angaben über die Art und Weise der Verteilung, ob diese Summen nur an die bei der Zeremonie anwesenden oder an alle gingen, fehlen; man wird aber wohl Ersteres annehmen dürfen.

Auch bei den Geschenken, die die Kaiser bei ihrem Amtsantritt oder ihrer Krönung zu machen pflegten, werden die kaiserlichen Kleriker nicht leer ausgegangen sein (6). Zudem wird der Eintritt in den Klerus des kaiserlichen Palastes für viele der Anfang einer glänzenden Laufbahn geworden sein. In einzelnen wird sich das bei der Spärlichkeit unserer Quellen nur gelegentlich verfolgen lassen. Bemerkenswert ist, dass unter den Klerikern, die z. B. in den Bleibullen als im Besitz eines weltlichen Amtes genannt wurden, häufiger kaiserliche Kleriker auftreten (7).

(1) *Leo Grammaticus*, ed. Bonn., 265, 21.

(2) Vgl. hierüber KOLIAS, 92. Der Aufsatz von F. DÖLGER, *Zum Gebührenwesen der Byzantiner*, in Études dédiées à la mémoire d'André Andréadès, Athen 1939, 35-39, ist mir leider nicht zugänglich.

(3) KOLIAS, 92. (4) *De cerimoniis*, II, c. 52, p. 711, 8.

(5) Ibid., II, c. 55, p. 801, 8; 803, 9; 805/806. Es scheinen unter den kaiserlichen Klerikern hier vor allem die der Kirche des Pharos verstanden zu werden. Vgl. p. 806. Auch II. c. 50, p. 698 werden die kaiserlichen Kleriker des Palastes von denen der *nea ekklesia* unterschieden.

(6) Vgl. über die kaiserlichen Geschenke KOLIAS, 93 ff.

(7) Ein erster Teil dieser Arbeit über die weltliche Berufstätigkeit des byzantinischen Klerus, der vorgesehen war, musste wegen Platzmangels vorläufig zurückgestellt werden.

II.

Besser als über den kaiserlichen Klerus sind wir über den Klerus der Grossen Kirche unterrichtet.

Wie die Kirche der hl. Sophia unter allen Kirchen der Christenheit durch Glanz und Pracht hervorragte, so war auch die Zahl der an ihr angestellten Kleriker entsprechend festgesetzt. Dazu kam, dass von allen Seiten Kleriker nach der Hauptstadt strömten, die dort eine Anstellung und Versorgung zu finden hofften. Da die kirchliche Obrigkeit nicht die nötige Entschiedenheit aufbrachte, war die Zahl der an der Grossen Kirche angestellten Kleriker in ständigem Wachsen begriffen. Justinian sah sich bereits gezwungen, durch eine Novelle die Höchstzahl der Kleriker zu bestimmen (a. 535) (1). Nach diesem Gesetz sollte der Klerus der Grossen Kirche — er hatte ausser der Hagia Sophia abwechselnd auch den Gottesdienst in den in unmittelbarer Nähe gelegenen Kirchen der Mutter Gottes der Verina, des hl. Theodor und der hl. Eirene zu verrichten — die Zahl von 60 Priestern, 100 Diakonen, 40 Diakonissen, 90 Subdiakonen, 110 Lektoren und 125 Kantoren, insgesamt 425 Klerikern, wozu noch 100 Ostiarier kamen, nicht überschreiten. Die bereits Angestellten sollten nicht entlassen werden, aber Neuanstellungen sollten erst erfolgen, wenn man die festgesetzte Höchstzahl erreicht haben würde. Im selben Jahre ergänzte eine andere Novelle die Bestimmungen dahin, dass beim Freiwerden einer Stelle der Patriarch nicht zu einer neuen Weihe schreite, sondern aus dem überzähligen Klerus der andern Kirchen die Lücke fülle, damit man umso eher auf die bestimmte Höchstzahl komme (2).

Wie zu erwarten war, hatte auch dieses Gesetz keinen bleibenden Erfolg. Hundert Jahre später bestätigte der Kaiser Herakleios einen Erlass des Patriarchen Sergios, der die Höchstzahl auf 525, davon 80 Priester, 150 Diakonen, 40 Diakonissen, 70 Subdiakonen, 160 Lektoren und 25 Sänger, dazu 75 Ostiarier festsetzte (3). Dabei waren die *primikerioi* jeden Grades nicht eingerechnet, die nach Ablauf von 3 Jahren in die höhere Klasse aufrücken sollten. Aus-

(1) Nov. III. (2) Nov. XVI.
(3) Zepos I, 27; vgl. Dölger, *Regesten*, n. 165.

serdem war der Patriarch berechtigt, ohne Rücksicht auf diese Zahl auch solche Leute aufzunehmen, die sich durch besondere Zuwendungen um die Grosse Kirche verdient gemacht hatten, vorausgesetzt, dass sie sonst die kanonischen Bedingungen erfüllten. Da aber auch die Zahl der « Ueberzähligen » ungebührlich gewachsen sei, sollten diese Stellen in folgender Weise beschränkt werden: 2 *synkelloi*, 12 *kankellarioi*, 10 *ekdikoi*, 12 *referendarioi*, 40 *notarioi*, 4 Priester, 6 Diakonen und 2 Lektoren der *skeuophylake*. An der Marienkirche in den Blachernen solle die Zahl der Priester 12, der Diakonen 16, der Diakonissen 6, der Subdiakonen 8, der Lektoren 20, der Sänger 4, der Türschliesser 6 betragen.

Manche Wohltäter der Kirche, die entweder für sich selbst oder für einen andern ihr Auge auf eine Stelle geworfen hatten, wurden jetzt von ihrer Schenkung abgehalten, zum Teil aus Furcht man möge nachher die Berechtigung ihrer Aufnahme in den Klerus der Grossen Kirche prüfen und diese möchte dann schwer bewiesen werden können, zum Teil aus Scheu ihre Zuwendungen der Oeffentlichkeit bekannt zu geben. Somit erliess der Kaiser im J. 619 eine neue Novelle, in der er den Patriarchen Sergios ermächtigte ohne Rücksicht auf die vorhergegangenen nach seinem Gewissen die Zulassung zum Klerus der beiden Kirchen zu ordnen (1). Damit war man auf den früheren Punkt zurückgekehrt.

Später schärfte nochmals der Kaiser Alexios I in einer Novelle vom Juni 1107 ein, dass die festgesetzte Zahl der Kleriker nicht überschritten werden dürfe (2). Der Wucherung war aber schwer Einhalt zu tun. Im XIV. Jh. schreibt Johannes Kantakuzenos, es sei eine solche Zahl von Klerikern zusammengekommen, « dass die Kirche der hl. Weisheit Gottes, obschon sie an Grösse alle andern unter der Sonne überrage, kleiner als notwendig erschien vor der Anzahl der sie ausfüllenden Geistlichen » (3). Bondelmonte fand im Jahre 1422 800 Kleriker vor (4).

Alle diese Kleriker erhielten ihr Gehalt von der Kirche. Dies ist schon klar gesagt in der Nov. III Justinians, pr.:

(1) Zepos I, 31; Dölger, *Regesten*, n. 175.

(2) Zepos I, 351; Dölger, *Regesten*, n. 1236.

(3) *Histor.* IV, ed. Bonn. II, 15. Vgl. E. Antoniades, Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας, III, Athen 1909, 152.

(4) Ibidem 153.

« weil der Klerus ständig wuchs und damit auch die für die Gehälter zu zahlenden Summen, musste man Schulden machen und die Güter und Besitzungen der Kirche wurden mit Hypotheken belastet und verpfändet ». Aehnlich sprechen auch die beiden von Herakleios erlassenen Novellen: « Viele suchen nicht aus heiligem Eifer, sondern aus schnöder Gewinnsucht eine Stelle unter dem Klerus der hl. Sophia zu finden ». An den *basileus* gelangten soviele Bitten um Anstellung an der hl. Sophia, der Blachernenkirche und den andern urbikarischen Kirchen, dass die für die *diaria* auszuzahlenden Gelder gewaltig anwuchsen. Dasselbe ergibt sich klar aus unsern Quellen für die Folgezeit.

Es ist nötig hier ein Wort über die Einteilung des Klerus zu sagen. Die Novellen des Herakleios unterscheiden, wie wir gesehen haben, die planmässigen und die ausserplanmässigen Stellen (τάγματα und ἐπιτάγματα). Konstantinos Porphyrogennetos kennt festangestellte Priester (ἐγκάθετοι ἱερεῖς), die schon geraume Zeit gedient haben (?) (1). Noch deutlicher hebt die Novelle Alexios I. den unter den Klerikern bestehenden Unterschied hervor (2). Dieser deckt sich nicht mit dem von Herakleios erwähnten: Alexios kennt planmässige (ἔμβαθμοι) und überzählige (περισσοί) Kleriker. Jene erhalten ein festes Gehalt: diese sind zwar in das Personenstandsverzeichnis eingetragen und verrichten ihren Dienst in der Kirche, erhalten aber nichts und leben nur in der Hoffnung auf eine freiwerdende Stelle. Der Kaiser beklagt in einer düsteren Schilderung der Zustände, dass die Predigt und der Unterricht in der Kirche fast ganz unterbleibt. Der Grund liegt zum grossen Teil daran, dass die planmässigen und auch die überzähligen Kleriker nicht die nötige Eignung zum Lehr-oder Predigtamt besitzen. Um Abhilfe zu schaffen richtet der basileus ein neues Lehramt ein, zu dem nur Personen zugelassen werden sollen, die die Eignung für das Lehramt mit einem untadeligen Lebenswandel verbinden. Auch sollen sie von hier aus unmittelbar zu den hohen Verwaltungsposten (ἀρχοντίκια) aufsteigen können. Sie beziehen ein Gehalt von 3 Pfund Gold und 50 Scheffel Weizen. Sie können, wenn sie wollen und ein untadelhaftes Leben führen, zu Priestern geweiht werden und haben dann den

(1) *De cerimoniis,* II, 50; ed. Bonn., 698. (2) Zepos, I 353.

Vortritt vor den andern Personen ihres Grades, die planmässigen vor den planmässigen, die überzähligen vor den überzähligen. Falls sie sich bereit zeigen, auf Wunsch des Patriarchen Priester zu werden — hier sind die Bemerkungen des Kaisers aufschlussreich, weil sie zeigen, dass der Priesterstand nicht sehr in Ansehen stand bei den hohen Würdenträgern, die meist den Rang eines Diakons vorzogen — sollten sie eine besondere Zulage zum Gehalt empfangen.

Die Summen, die für die Auszahlung der Gehälter nötig waren, flossen natürlich zunächst aus den Gütern der Kirche. Wir haben einzelne Nachrichten darüber, dass die Kaiser mit freigebigen Stiftungen, sei es im allgemeinen für die Bedürfnisse der Grossen Kirche, sei es insbesondere für den Unterhalt des Klerus beitrugen. So vermehrte Basileios I. die zurückgegangenen Einkünfte und schenkte ihr, weil wegen Mangels an Oel die Beleuchtung des Gotteshauses in Gefahr geraten war, eine grosse Besitzung, Mantea, zu diesem Zwekke (1). Romanos III. Argyros, der wusste, dass die Mittel der Kirche nicht ausreichten — er selbst war vor seiner Thronbesteigung *oikonomos* der Grossen Kirche gewesen — wies der hl. Sophia und den andern Kirchen, die von ihrem Klerus besorgt wurden, jährlich 80 Pfund Gold mehr, also 180 Pfund im ganzen zu (2). Im Jahre 1044 bestimmte der Kaiser Konstantinos IX. Monomachos neue Einkünfte für die hl. Sophia, damit die Liturgie nicht, wie bisher, nur an Sonn- und Samstagen, sondern täglich gefeiert werde (3). Alexios I. setzte den Sängern der Grossen Kirche, um den durch die Einziehung der Kirchengüter zugefügten Schaden wiedergutzumachen, ein neues Gehalt aus (4). Manuel Komnenos bestimmte die dem Klerus jährlich aus dem Staatsschatz zu zahlende Summe auf 200 Pfund Goldes (5). Als die Kirche infolge der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner schwer gelitten hatte, zahlte Michael VIII. Palaiologos das Gehalt des Pa-

(1) Cedrenus II, 238, 6.

(2) Cedrenus, ed. Bonn. II, 486, 2; Zonaras, XVII, 11, ed. Dindorf. IV, 128, 16.

(3) Cedrenus II, 486.

(4) Anna Comnena, *Alexias*, VI, 3, ed. Bonn. I, 278.

(5) Cinnamus, lib. II, 2. ed. Bonn., 33.

triarchen und der Bischöfe aus der Staatskasse (1). Später fügte er den Besitzungen der Kirche neue Güter hinzu, damit die Sänger und Geistlichen keine Not litten und ihr Amt nicht nachlässig ausübten (2).

Es ist leider nicht möglich aus diesen Angaben ein klares Bild über die Einkünfte der einzelnen Kleriker zu erhalten, da wir nicht einmal immer wissen, ob die angegebenen Zahlen sich nur auf die Grosse Kirche oder auch auf andere Kirchen Konstantinopels beziehen. Ausserdem hatte der Klerus zweifellos auch Einnahmen aus den liegenden Gütern, den Werkstätten usw., die der Kirche gehörten. Wir haben zwar einzelne genauere Nachrichten über Gehälter von Klerikern, die zur Grossen Kirche gehören; aber diese stellen uns vor neue Fragen.

Das Zeremonienbuch Konstantins spricht an einer Stelle von Klerikern der Hagia Sophia, die eine *roga* von 3 *miliaresia* oder weniger erhalten (3). Diese geniessen nicht das Vorrecht der planmässigen Priester der Hagia Sophia, welche keine Soldaten zu stellen brauchen, wenn die Heerespflichtigen zu Uebungen einberufen werden. Es muss sich hier um Priester handeln die noch keinen Anspruch auf einen vollen Gehalt haben, oder die nur bestimmte, beschränkte Verpflichtungen in der Kirche ausfüllen. Wenn diese Angabe bemerkenswert ist wegen der niedrigen Summe, die den Klerikern ausgezahlt wird, so erregt eine andere nicht weniger Staunen wegen ihrer Höhe. Wir sprachen schon oben davon, dass Alexios Komnenos den geistlichen Lehrern ein Jahresgehalt von 3 Pfund Gold und 50 Scheffel Weizen auszahlen liess (4). Nach der Untersuchung Ostrogorskys schwankte das Gehalt der höchsten Offiziere, der Strategen, zwischen 40 und 5 Pfund Goldes (5). Die untersten Offiziere erhielten, nach den Angaben Ibn Hordabehs 1 Pfund Gold, hatten allerdings noch andere Vorteile, z. B. Freiheit der Verpflegung, Anteil an der Kriegsbeute usw. Im Ver-

(1) PACHYMERES, *De Michaele Palaeologo*, lib. I, c. 26, ed. Bonn., I, 73. Vgl. über Geschenke an den Klerus auch, ib. 79/80.

(2) Ibid., lib. III, c. 2, t. I, 172/173.

(3) II, c. 50, ed. Bonn., 698.

(4) Vgl. S. 384. Nach dem oben angegebenen Satz wären dies über 3330 Goldfranken.

(5) *Löhne und Preise in Byzanz*, Byz. Ztschr. XXXII (1932), 302 ff.

gleich zu diesen Zahlen scheint die Angabe von 3 Pfund Gold und 50 Scheffel Weizen für einen Kleriker, der nicht einmal zu den höheren Würdenträgern gehört und als « überzählig » gilt, reichlich hoch, auch wenn man im Auge behält, dass der basileus das Amt anziehend machen wollte. Zu beachten ist auch, dass die handschriftliche Ueberlieferung der Novelle diese Zahl nicht hat, sondern eine Lücke lässt; die Zahl ist ergänzt worden nach den kurzen Angaben, die Balsamon zum can. 19 des Konzils im Trullo über die Novelle macht.

Schliesslich besitzen wir noch die Mitteilungen, die der Geschichtsschreiber Georgios Pachymeres über die Gehälter der Kleriker gegen Ende des XIII. Jahrhunderts macht.

Der gelehrte Patriarch Gregorios von Cypern hatte einen tomos verfasst, der nach den vorausgegangenen Unionswirren das klare Bekenntnis zur Orthodoxie wiederherstellen sollte. Nachdem dieser vom Kaiser und vom Patriarchen selbst unterschrieben worden war, sollten auch die andern Kleriker ihren Namen unter die in der hl. Sophia von der Kanzel verlesene Urkunde setzen. Die meisten Kleriker aber, die mit dem Wechsel von Sieg und Niederlage der Parteien in den letzten Jahrzehnten bittere Erfahrungen gemacht hatten, liessen sich lieber ihr Gehalt nehmen und in arge Not bringen als eine Unterschrift leisten, die ihnen nach einiger Zeit vielleicht zur schweren Anklage werden konnte. Nach einiger Zeit gab der Patriarch ihnen die Gehälter zurück. Es handelt sich hier wohl nicht nur um die Kleriker der Grossen Kirche, sondern an sich um alle Kleriker der Hauptstadt, wenigstens die angeseheren (1).

Ein Jahrzehnt später ging der überstrenge Patriarch Athanasios mit drakonischen Massnahmen gegen den hohen Klerus der Kathedralkirche vor, der seinen Idealen in keiner Weise entsprach (2) Er entsetzte viele ihrer Aemter, die sie seit langen Jahren bekleidet hatten oder nahm ihnen wenigstens das Gehalt und verlangte dass sie trotzdem pünktlich und treu zu den kirchlichen Funktionen erschienen. Dabei wies er ihnen für ihren Unterhalt nur 6-8 *nomismata* jährlich

(1) Lib. I, c. 1, 9, ed. Bonn. II, 112, 133.
(2) Lib. VII, c. 35, ed. Bonn., t. II, 642 ss.

an, was zudem nicht einmal ausgezahlt wurde. Der Kaiser, an den sich die aufs tiefste getroffenen Würdenträger wandten, hielt diese Summe für kaum ausreichend für den Unterhalt. Die Kleriker selbst geben an, dass dies die Hälfte des ordentlichen Gehaltes sei; sie hatten also eigentlich Anspruch darauf 12 bis 16 nomismata im Jahr zu erhalten. Die Angaben des sehr zuverlässigen Geschichtsschreibers haben zunächst Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Anderseits erweckt es Staunen, dass die höchsten Würdenträger der Grossen Kirche — es handelt sich um die *exokatakoiloi*, also um den Grossökonomen, den *sakellarios*, den *skeuophylax*, den *chartophylax* u. ä. m. — nicht mehr erhalten haben sollen (1). Die Schwierigkeit löst sich aber, wie ich glaube, wenn man die Angaben nicht auf das Gehalt der höchsten Beamten der Grossen Kirche bezieht, sondern auf die planmässigen Priester und Diakone der Grossen Kirche. Tatsächlich berichtete ja der Geschichtsschreiber, dass der Patriarch die Würdenträger ihrer Stellen entsetzte oder ihnen wenigstens ihre Einkünfte nahm. Aber auch nach Verlust ihres Amtes blieben diese noch der Grossen Kirche zugeschrieben als Mitglieder des Kathedralklerus, als Priester oder Diakonen. Amt und Weihegrad sind wie Balsamon hervorhebt, wohl zu unterscheiden. Auch nach ihrer tatsächlichen Absetzung verlangte der Patriarch, dass sie an den kirchlichen Funktionen teilnähmen. Dazu waren sie nur verpflichtet, wenn sie noch zum Kathedralklerus gehörten, ja das war gerade die Verpflichtung die sie als Priester oder Diakonen der Grossen Kirche hatten. Wir erhalten also somit die wertvolle Mitteilung, dass ein Priester oder Diakon der Grossen Kirche jährlich 12 bis 16 nomismata erhielt, was auch gut zu den andern Angaben passt.

Neben dem festen Gehalt hatte der Klerus der Grossen Kirche auch andere Einnahmen. Hier kommen zunächst die gewohnheitsmässig eingeführten « Geschenke » und Gebüh-

(1) Auch nach ihrem Brief handelte es sich um hohe Herren, die vom Kaiser und Patriarchen geehrt wurden, die ihre Hauskapellen hatten, einen Priester besoldeten, der statt ihrer an den kirchlichen Zeremonien in der Hagia Sophia teilnahm, und selbst nur dazu erschienen, wann ihre Beschäftigungen es ihnen erlaubten, bzw. wenn sie Lust dazu hatten. Einer solchen Stellung entspricht nicht ein Gehalt von 12-16 *nomismata*.

ren in Frage, die der Klerus bei gewissen Gelegenheiten oder bei Vornahme bestimmter Handlungen empfing. Diese waren mannigfacher Art. Alt waren schon die Geschenke die bei Gelegenheit der Weihe gegeben wurden. Justinian hatte, im Einklang mit der kirchlichen Gesetzgebung, das Geben und Empfangen von Geschenken bei der Weihe streng verboten (1). Ganz liess sich diese Massregel freilich nicht durchführen. Deshalb liess der Kaiser bestimmte Ausnahmen zu, wo er die Höhe der erlaubten Geschenke festsetzte. So durften nach hergebrachter Gewohnheit die Patriarchen von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem bei ihrer Weihe Bischöfen und Klerikern Geschenke bis zu 20 Pfund Gold machen; wenn der Brauch eine geringere Summe festgesetzt hatte, sollte man sich danach richten (2). Entsprechende Bestimmungen galten für die Metropoliten und die Bischöfe. Andere Geschenke erhielten die mitwirkenden Kleriker bei der Weihe eines Klerikers, jedoch durften diese ein Jahresgehalt nicht übersteigen (3). Diese Gaben haben sich über die Jahrhunderte hin erhalten. Erst Andronikos II. hat sie in einer Novelle vom J. 1295 abgeschafft (4), nicht aus reiner Liebe zur kirchlichen Zucht, wenn wir Pachymeres Glauben schenken dürfen, sondern um sich an den Bischöfen zu rächen, die nicht das Anathem verkünden wollten gegen jeden der sich in Zukunft einmal gegen seinen Sohn empören werde (5). Aus den Klagen der Kleriker und den Bemerkungen der Geschichtsschreiber können wir entnehmen, dass diese Geschenke einen bedeutenden Teil ihres Einkommens ausmachten.

Wie von der kirchlichen Weihe so erhielten die Kleriker der hl. Sophia Sporteln auch von den Beförderungen zu weltlichen Aemtern und Würden, die sich im Palast vollzogen. So heisst es im Kletorologion, dass der *patrikios* der hl. Sophia

(1) Vgl. *Zum kirchlichen Benefizialwesen*, p. 662 f.

(2) Nov. 123. c. 3. (3) Ibid., c. 16.

(4) Der Text der Novelle ist nur in slawischer Uebersetzung erhalten und von Pl. SOKOLOV, Русскій архіерей изъ Византіи и право его назначенія до начала XV в., Kiev 1913 herausgegeben worden. Liviu STAN, *O Novela necunoscuta a imparatului bizantin Andronic II Paleologul, cel Batrân*, Sibiu 1939 hat auf die fast unbekannt gebliebene Veröffentlichung aufmerksam gemacht und einen eingehenden Kommentar dazu geschrieben.

(5) *De Andronico Palaeologo*, III, 3, ed. Bonn., II, 197.

bei seiner Ernennung 36 *nomismata* gibt [1]. Später werden diese Sporteln genauer bestimmt: der *kastrensis* erhält 1 *nomisma*, der *referendarios* das Gleiche, die Sänger der hl. Sophia 2, die Diener des Narthex 4 *miliaresia*, die Leser der beiden « Wochen » 2, der *skeuophylax* 1, die Ostiarier des hl. Brunnens 5, die Subdiakonen 6, die *stratores* des Patriarchen 5, die *balantades* 5, die *episkopeianoi* 5, der *domestikos* der Subdiakonen 5 *miliaresia* [2]. Aehnlich ging es bei der Ernennung des *apratos patrikios* zu [3]. Diese Gebühren werden wohl nur unter die bei der Zeremonie beteiligten Kleriker verteilt worden sein.

Wir haben oben davon gesprochen, dass der Kleriker bei seiner Weihe den dabei beteiligten Mitklerikern gewisse Geschenke machte. Gelegentliche Nachrichten zeigen, dass das Abgabenwesen an der Grossen Kirche aber viel weiter ging. Justinian spricht davon, dass die Kleriker mancherorts von den Neueintretenden ein Eintrittsgeld, *emphanisima* genannt, verlangten [4]. Der Kaiser verbietet dies unter Strafe, weil er keinen Kauf oder Handel bei den kirchlichen Aemtern und Stellen zulassen will. Von diesem Verbot nimmt er aber ausdrücklich die Grosse Kirche aus, deren Gewohnheiten er nicht antasten will und wo die Kleriker derartige Gebühren empfangen können. Später wendet sich ein Synodaldekret des Patriarchen Antonios III. (a. 977) gegen Missbräuche, die sich in der Grossen Kirche eingeschlichen haben, wo es sich wohl um ähnliche Abgaben handelt [5]. Nach dem Wortlaut des Dekrets bezahlten die Hebdomadarier früher 24 *nomismata*, was jedermann zahlen konnte. Später verlangte man noch 4 *nomismata* dazu für « Beköstigung ». Auch das ging schliesslich noch an. Jetzt fordert man aber 40 *nomismata* und mehr, so dass der Dienst in der Grossen Kirche den weniger bemittelten Klerikern unzugänglich wird, wenn sie nicht grosse Schulden machen wollen, obschon sie oft die würdigsten sind. Der Patriarch verbietet dann unter Strafe der Suspension, auch nur einen Heller mehr als 28 *nomismata* zu verlangen.

(1) *De cerimoniis*, c. 52, ed. Bonn., II, 710, 15.

(2) Ibid., 801. (3) Ibid., 805/6. (4) Nov. 56.

(5) Inhaltsangabe des noch unveröffentlichten Dekrets bei V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, n. 798, fasc. 2, p. 228.

Bis jetzt haben wir nur von Gebühren gesprochen, die den Aemtern mehr oder weniger gemeinsam waren. Es gab aber gewisse Aemter mit denen in besonderer Weise Sporteln oder « Rechte » verbunden waren. Das galt vor allem vom Chartophylax, der der Kanzlei des Patriarchen vorstand (1). So scheint aus einer Entscheidung des Patriarchen Michael III. vom 1. Nov. 1170 hervorzugehen, dass in Konstantinopel der Chartophylax, der die Weiheanwärter prüfte, und seine Unterbeamten, die *episkopeianoi*, die Weihesporteln empfingen (2). Es war mit diesen wie mit den Gebühren gewöhnlich gegangen: im Lauf der Zeit verlangte man immer mehr. Deshalb wandten sich viele Angehörige der Patriarchaldiözese an die Nachbarbischöfe, um geweiht zu werden, und diese legten ihnen auch die Hände auf, vielfach unter Nichtbeachtung der kanonischen Bestimmungen, z. B. jener die das Alter des zu Weihenden betrafen. Um diesen Uebelständen entgegenzutreten, bestimmte der Patriarch, dass der Chartophylax und seine Beamten die Sätze auf das alte Mass zurückführen sollten.

Auch die Gebühren für die Eheeinsegnung und die Ausstellung der betreffenden Bulle werden dem Chartophylax, der hierfür zuständig war, zugeflossen sein (3). Von andern derartigen Sporteln erfahren wir in einem aufschlussreichen Schriftstück, in dem alle Abgaben dieser Art verboten werden, der Hypotyposis des Patriarchen Matthaios I (4). Dieser verlangt, dass der Chartophylax wie auch die andern *exokatakoiloi* weder von der Weihe, noch der Eheeinsegnung, noch der Ehescheidung, noch den Gerichtsentscheidungen irgend welche Gebühren nehmen. Wo es sich um die Ausstellung der Ehe-

(1) Vgl. über diesen Beamten Chr. Demetriou, Μελέτη περὶ τοῦ χαρτοφύλακος τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μεγ. τοῦ Χρ. Ἐκκλησίας, Athen 1924; E. Herman, art. *chartophylax*, Dict. de droit can., t. III, c. 611-617.

(2) RP III, 444. Vgl. zur Datierung dieses Dekrets *Zum kirchlichen Benefizialwesen*, S. 663, Anm. 7.

(3) Vgl. *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patr. v. Konstantinopel*, diese Zschr., V (1939), 466.

(4) Die Hypotyposis ist jetzt herausgegeben von J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta*, Rom, 1941, doc. XXVII. Vgl. die in diesem Heft gegebene Besprechung. Zum Text siehe nn. 23, 24, 25, 28, 31, 32, p. 154 ss.

bulle handelt, ist dem Chartophylax erlaubt, freiwillige Geschenke des Bräutigams entgegenzunehmen, aber er darf nichts verlangen, auch nicht durch einen Dritten.

Wie die hohen Aemter, so hatten auch die niedrigen Dienststellen ihre Gebühren. Sie scheinen vielfach auf derartige eigentlich ungesetzliche, aber von der Obrigkeit mehr oder minder geduldete Einnahmen angewiesen gewesen zu sein. Dies wird wenigstens durch ein Dekret des Patriarchen Nikolaos Mystikos nahegelegt (1). Nachdem er beklagt hat, dass der *ostiarios* für die Zustellung von Patriarchalschreiben Lohn verlange, erklärt der Patriarch, dass diese *synetheia* nicht nur Gott erzürne, sondern auch den heiligen Ort entehre und die Achtung vor dem Priestertum mindere; er habe darum dem *ostiarios* ein Gehalt ausgesetzt. In Zukunft müssten der Chartophylax und die ihm unterstellten Notare genau darauf achten, dass das von ihm erlassene Verbot beachtet werde. Das « Trinkgeld » des Patriarchatspförtners liess sich aber schwer abschaffen. Aus dem letzten Jahrhundert ist uns noch eine schriftliche Erklärung des Georgios, Priesters und Türhüters des Patriarchalkellions erhalten, in welcher er erklärt, falls er von jemand in Dienstsachen einen Dukaten annehmen oder sich zu essen oder zu trinken geben lassen werde, solle er bestraft werden, auch mit Entziehung seines Gehalts (2).

Bildeten das Gehalt und die Gebühren eine regelmässige Einnahmequelle für den Klerus der hl. Sophia, so gab es daneben auch Einnahmen bei gewissen ausserordentlichen Gelegenheiten. Hier kommen vor allem die Geschenke in Frage, welche die Kaiser bei ihrer Ernennung und Krönung machten. Theophanes berichtet, dass Michael I. nach seiner Krönung dem Patriarchen 50 Pfund Goldes, dem Klerus 25 Pfund gab (3). Nach der Krönung seines Sohnes erhielt der Patriarch 25, der Klerus 100 Pfund Gold (4). Der Kaiser Theophilos, der den kirchlichen Gesang sehr liebte und selbst dabei mitwirkte, schenkte in seiner Freude bei einem Fest dem Klerus 100 Pfund Gol-

(1) RP V, 2. Vgl. GRUMEL, *Regestes* n. 733, p. 204.

(2) MM II, 36 (a. 1386).

(3) *Chronographia*, ed. DE BOOR, 493, 33. Vgl. zum Folgenden KOLIAS, S. 93.

(4) Ibid. 494, 32.

des [1]. Bei Konstantinos Porphyrogennetos hat das Geschenk des Kaisers schon feste Formen angenommen: der Kaiser gibt nach seiner Krönung dem Klerus 100 Pfund Gold [2]. Manuel Komnenos liess bei seiner Krönung 100 Pfund Gold auf dem Altar zurück und wurde wegen seiner Freigebigkeit sehr gelobt [3]. Zu diesen Geschenken sind auch die *apokombia* zu rechnen, von denen Konstantinos Porphyrogennetos berichtet, ein Ueberbleibsel der alten *hypateia* der Konsuln [4]. Sooft der Kaiser in feierlicher Weise die Hagia Sophia oder ein anderes Heiligtum besuchte, übergab er dem Patriarchen oder dem Obern der Kirche eine Geldsumme in einem Säckchen von Seide. Diese Summe belief sich auf 10 Pfund Gold und ging, wenigstens zum Teil an den Klerus der betreffenden Kirche.

Aus späterer Zeit erfahren wir von der Schenkung eines Patriarchen, die den Zweck hatte dem Klerus der hl. Sophia, dessen Einnahmen stark zurückgegangen waren, zu Hilfe zu kommen. Der Patriarch Neilos bestimmte in einer Urkunde vom Jahre 1384, dass die Einnahmen aus dem Dorfe Oikonomiou, das er wirtschaftlich in die Höhe gebracht hatte, in drei Teile zerlegt werden sollten: den ersten Teil solle die Patriarchenzelle erhalten; die beiden andern sollten unter den Klerus der hl. Sophia nach Amt und Rang verteilt werden [5].

Schliesslich ist noch für die wirtschaftliche Stellung des Klerus der Grossen Kirche eine von Pachymeres überlieferte Nachricht von Bedeutung [6]. Unter den Gegnern der Unionspolitik des Kaisers Michael Palaiologos traten vor allem der Chartophylax Johannes Bekkos, der spätere Patriarch, und der Grossökonom Theodoros Xiphilinos hervor. Der Kaiser war schliesslich so aufgebracht, dass er den Befehl gab ihre Häuser zu zerstören. Aber er wurde darauf aufmerksam gemacht, dass diese nicht den Würdenträgern gehörten, sondern der Grossen Kirche. Wir ersehen daraus, dass die obersten Beamten der Grossen Kirche neben ihrem Gehalt auch andere bedeutende wirtschaftliche Vorteile hatten.

(1) *Theophanes Contin.*, ed. Bonn., 107, 2.
(2) *De cerimoniis* II, c. 52, ed. Bonn., 712.
(3) Cinnamus, lib. II, 2, ed. Bonn., 33.
(4) A. Vogt, *Le livre des cérémonies*, Commentaire, t. I, Paris 1935, 64 ss.
(5) MM II, 64. (6) Lib. III, c. 24, ed. Bonn., I. 227.

III.

Bevor wir uns jetzt dem Klerus der andern Kirchen zuwenden, müssen wir einige Bemerkungen über die vermögensrechtliche Stellung dieser Kirchen vorausschicken. Seit Konstantin wenigstens bildete das kirchliche Vermögen der Diözese eine Einheit; die Verfügung darüber war in der Hand des Bischofs zentralisiert, der es nach seinem Gewissen, ohne jemand Rechenschaft davon abgeben zu müssen verwaltete ([1]). Diese Ordnung wurde durchbrochen, als im Osten seit dem Ende des IV. Jahrhunderts, im Westen seit Mitte des V. die reichen Grundherren auf ihrem Grund und Boden Kirchen zu bauen begannen, die sie mit den erforderlichen Geldmitteln ausstatteten. Aehnliche Stiftungen wurden dann auch andern Kirchen gemacht so dass unter Justinian als Regel die Einzelkirche als Eigentümerin erscheint, nicht mehr die Diözese, wie dies vordem der Fall war ([2]). Nach Stutz wäre bei dieser Eigentümervielheit die Verwaltungseinheit gewahrt geblieben ([3]). Pöschl hat sich gegen diese These erhoben. Man wird sie jedenfalls für den Osten einschränken müssen ([4]). Wie die Novellen Justinians zeigen, blieb dem Bischof ein Aufsichtsrecht, aber die Verwaltung selbst lag in der Hand der einzelnen Oekonomen ([5]). Nicht wenige Bestimmungen des Kaisers geben auch Aufschluss darüber, wie es mit der Besoldung des Klerus bestellt war. Es fragt sich nur, welche Art Kirchen der Kaiser im Auge gehabt hat. Beziehen sich die Novellen, wo von Stiftern und Stiftungen die Rede ist, auf solche Kirchen, die auf privatem Grund und Boden errichtet waren, und die, wie Steinwenter gezeigt hat, meist im Privateigentum des

([1]) V. Stutz, *Kirchenrecht* in Holtzendorff-Kohler, Enzykl. der Rechtswiss. V, 296 f.; B. Kurtscheid, *Historia Iuris Canonici*, Rom 1941, 216 ff.

([2]) Vgl. Knecht A., *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts*, Stuttgart 1905, 30 f.

([3]) *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens*, 14 ff., 25 ff., 41 ff.; *Kirchenrecht* in Holtzendorff-Kohler, Enzykl. d. Rechtswiss., München 1914 V. 297.

([4]) *Bischofsgut und mensa episcopalis*, Bonn 1908, S. 14 ff. Dabei möchte ich nicht alle Aufstellungen von Pöschl mir ohne weiteres zu eigen machen. Stutz hat zudem vor allem den Westen im Auge.

([5]) Cod., 1, 3, 32 (33), 4; 1, 3, 41 (42), 10; 1, 3, 45 (46) 3. Nov. 59, c. 1. 2; Nov. 65; Nov. 131, c. 7. 11. Vgl. A. Knecht. *System*, 108 ff.

Stifters blieben (¹)? Oder gab es auch derartige Stiftungen für « öffentliche » Kirchen? Muss man einen Unterschied zwischen den Kathedralkirchen und den andern öffentlichen Kirchen in dieser Hinsicht machen? Nach der Novelle VI konnte für die materiellen Bedürfnisse der Kirchen in zweifacher Art und Weise gesorgt sein: entweder gab es keine Stiftung für die Kirche — und dann hatte die « Stadtkirche », d. i. die Bischofskirche für die an ihr selbst und an den andern Kirchen angestellten Geistlichen zu sorgen (²). Hier haben wir noch die alte Vermögens- und Verwaltungseinheit vor uns, — oder es gab eine Stiftung und der Stifter hatte nach dem Gesetz die für die Kleriker notwendigen Mittel festgesetzt. Der Kaiser dringt darauf, dass man sich an die von ihm angegebene Zahl von Klerikern halte, in jedem Fall aber die zur Verfügung stehenden Mittel nicht überschreite und keine neuen Kleriker weihe bis diese Zahl erreicht sei. Auch die Nov. LVII zeigt, dass die Kleriker ihren Unterhalt von der Kirche empfingen. Nicht selten verliessen Kleriker ihre Kirchen, um sich anderswohin zu begeben; Justinian schärft den Bischöfen ein, dass die festgesetzten Reichnisse nicht etwa anders verwandt werden dürfen, sondern den an Stelle der Fortgegangenen ernannten Klerikern ausbezahlt werden müssen. Dagegen will er nicht zulassen, dass die früheren Kleriker falls sie zurückkehren sollten, ebenfalls ihre alten Bezüge erhielten und somit die Kirche doppelt belastet werde. Auch im Codex wendet sich der Kaiser an den Klerus mit der ernsten Mahnung persönlich dem Chordienst bei Nacht, am Morgen und am Abend obzuliegen und nicht bloss durch den Genuss des kirchlichen Vermögens und dem Namen nach als Kleriker zu erscheinen (³).

Für die Zukunft schreibt der Kaiser vor, dass die Erbauer von Kirchen verpflichtet sein sollen, für den Unterhalt der an ihnen anzustellenden Geistlichkeit dauernde Fürsorge zu treffen. Es war aber auch andern Personen gestattet, mit einer Stiftung Klerikerstellen an Kirchen zu gründen (⁴).

Wenn dies auch nicht klar in den Texten gesagt wird, so kann man wohl aus ihren Bemerkungen schliessen, dass ihre Bestimmungen auf alle Arten von Kirchen Anwendung fanden. Der Kaiser spricht vielfach so, dass man den Eindruck gewinnt, der Bischof verfügte mit vol-

(¹) *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Ztschr. Sav. St. Kan. Abt., 50 (1930) 2 ff.

(²) C. 8. (³) 1, 3, 41, 24. (⁴) Nov. 67, c. 2.

ler Freiheit über die Stellen. Dies lässt auf Kirchen schliessen, die ganz unter der Gewalt des Bischofs standen. Anderseits ist es klar, dass viele von den Novellen vor allem die von Privaten erbauten Kirchen betrafen, die nach den neueren Ergebnissen zum grossen Teil in Privateigentum verblieben. Man entnimmt also aus den Novellen Justinians den Schluss, dass sowohl an den öffentlichen, unmittelbar unter dem Bischof stehenden, wie an den Privatkirchen der Klerus in weitgehendem Masse wenigstens für seinen Unterhalt Reichnisse von der Kirche oder vom Bischof empfing.

Dieses Ergebnis lässt sich jetzt durch andere Quellen ergänzen und weiterführen; dabei handeln wir getrennt von den Kathedralkirchen, den Pfarrkirchen und den Privatkirchen. Zunächst sollen aber einige einleitende Bemerkungen über die Zusammensetzung des Kathedralklerus vorausgeschickt werden. Der Klerus der Bischofskirche ist dem Bischof von Anfang an als Helfer und Rat zur Seite gestanden. Seine Stellung hob sich noch als der bischöfliche Sprengel aufs Land hinübergriff und sich die Landgemeinden unterwarf oder von sich aus das platte Land missionierte. Jetzt war es natürlich, dass die Kleriker der Katedralkirche neben ihrer gottesdienstlichen and seelsorgerischen Tätigkeit an dieser Kirche auch in der Verwaltung der Diözese dem Bischof an die Hand gingen. So bildeten sich die höheren Verwaltungsämter der Diözese im Schosse des Presbyteriums, eine Entwicklung, die sich in ähnlicher Weise im Osten wie im Westen vollzog.

An erster Stelle finden wir im Osten, mit dem wir uns hier allein befassen, den Archidiakon, die rechte Hand des Bischofs, dessen Stellung in etwa dem heutigen Generalvikar entspricht (1). Aus dem IV. Jh. stammt auch der Oekonom, wenigstens in den Patriarchaten Alexandrien und Antiochien, der dann im Konzil von Chalcedon allgemein vorgeschrieben wurde und in der Gesetzgebung Justinians eine wichtige Rolle spielt (2). Ein Bild von dem Kathedralklerus der Grossen Kirche von Alexandrien um die Wende des VI/VII Jhs. bietet uns das « Leben des hl. Johannes des Barmherzigen ». Hier erscheinen neben dem Bischof der *archidiakonos*, der *synkellos*, der *oikonomos*, der *logothetes* (der

(1) A. Leder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter*, Stuttgart 1905, 305 ff.

(2) L. Hlynka, *De potestate episcoporum necnon praerogativis metropol. potestatis in bona eccl. temporalia*, S.-A. aus Bohoslovia, t. X. u.XI, 1933, 51 ff.; K. Rhallis, Περὶ τοῦ ἐκκλ. ἀξιώματος τοῦ οἰκονόμου, Πρακτικὰ Ἀκ. Ἀθ. 7 (1932) 4 ss.

Kanzler), der *protopresbyteros*, der *diadotes* (der Begleiter des Patriarchen, welcher das Geld zu den Liebespenden nachträgt), die *dioiketai* (kirchliche Verwalter), die *ekklesiekdikoi*, der *nomikos*, die Notare, um von den niederen Aemtern zu schweigen ([1]). In andern Kirchen findet man noch einen *skeuophylax*, die *referendarioi*, den *didaskalos* usw ([2]). Im Lauf der Zeit traten aber Verschiebungen ein: neue Aemter wurden eingeführt, Posten, die im Anfang weniger Bedeutung hatten, erhoben sich über die andern, manche von den ältern Aemtern traten in den Schatten oder verschwanden ganz aus der kirchlichen Ordnung. So bildete sich eine neue Verfassung der kirchlichen Aemter heraus, die im XI. Jh. in den Hauptlinien fertig ist und bis heute mit einigen Aenderungen fortbesteht. Massgebend war das Beispiel der Grossen Kirche von Konstantipopel, wo die Kleriker nach der Aufstellung beim Gottesdienst in einen rechten und einen linken Chor geteilt waren. Der rechte Chor war in mehrere Gruppen unterschieden, die als Pentas bezeichnet wurden. Die 1. Pentas umfasste die fünf, später sechs vorzüglichsten Aemter der Grossen Kirche, die sogenannten *exokatakoiloi*, den *oikonomos*, den *sakellarios*, den *skeuophylax*, den *chartophylax*, den *sakelliou* und den *protekdikos* ([3]). In den Euchologien findet man die lange Liste aller Aemter; es ist aber klar, dass die kleineren Metropolitan- und Bischofskirchen sich einen solchen Aufwand nicht leisten konnten. Genauere Untersuchungen über den Stand des höheren Klerus an den Bischofskirchen fehlen. Für die ältere Zeit macht P. Pargoire die Bemerkung, dass manchmal zwei, drei, vier, ja fünf Aemter den gleichen Inhaber hatten. ([4]). Die Urkunden zeigen, dass die *exokatakoiloi* vielfach an den Bischofs- und Metropolitankirchen bestanden ([5]); wie weit auch die andern Aemter vorhanden waren, ist meist nicht auszumachen. Kleinere Kirchen bieten bisweilen ein sehr ärmliches Bild ([6]).

([1]) H. GELZER, *Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, 121 ff.

([2]) J. PARGOIRE, *L'Église byzantine*, 61 ss.

([3]) Chrys. DEMETRIOU, Οἱ ἐξοκατάκοιλοι ἄρχοντες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μεγ. τοῦ Χρ. ἐκκλ., Athen 1927.

([4]) Loc. cit., p. 66.

([5]) Vgl. für Smyrna MM IV, 53, 68, 72, 108 usw.; für Thessalonike, *Actes de Chilandar*, Viz. Vrem., t. 17 (1910), 235, 246; für Serrai, ibid., 217, 221, 223, 297, 310 usw.; für Kaisaropolis, ibid., 130, 141, 157, 250; für Christoupolis, *Actes du Pantocrator*, Viz. Vrem., t. 10 (1903) 10 u. a. m.

([6]) Vgl. z. B. die Bittschrift der Standespersonen von Kos, auch wenn man natürlich keine Vollständigkeit in der Aufzählung der Kleriker erwartet, MM VI, 184.

Fragen wir jetzt, wie es mit dem Einkommen dieser Kleriker stand, so ist kein Zweifel, dass sie von der Bischofskirche Gehalt empfingen. Es war natürlich, dass vor allem jene Kleriker aus den Einkünften der Bischofskirche unterhalten wurden, die an ihr selbst angestellt waren und deren Dienst für die ganze Diözese von Bedeutung war. Man muss die Novellen Justinians in erster Linie auf sie beziehen.

Aber auch die Texte der späteren Zeit, die von der Besoldung der Kleriker durch den Bischof handeln, gelten sicher vor allem von den Klerikern der Kathedralkirchen. Manchmal wird dies auch ausdrücklich gesagt. Lassen wir einige Texte folgen (1).

Als im Jahre 1037 eine Hungersnot Thrazien und Mazedonien heimsuchte, hielt der Metropolit Theophanes von Thessalonike das den Klerikern der Stadt nach dem Herkommen geschuldete *siterision* zurück. Eine persönliche Mahnung des Kaisers, der sich gerade dort befand, blieb umsonst; ebenso misslang eine List, den Erzbischof zur Herausgabe von 100 Pfund Gold zu bewegen. Da liess der Kaiser mit Gewalt die Schätze des Metropoliten beschlagnahmen: man fand dort entgegen seinem Eid 33 Kentenarien Gold vor, aus denen zunächst das dem Klerus seit dem 1. Jahr des Theophanes geschuldete Gehalt ausbezahlt, der Rest unter die Armen verteilt wurde (2).

Unter dem Patriarchen Johannes IX. beklagte sich der Metropolit von Kyzikos bei der Synode von Konstantinopel (a. 1116) über den Schaden, der seiner Kirche durch die Charistikarier infolge unüberlegter Vergabungen seiner Vorgänger zugefügt werde. Er besitze nicht einmal mehr Mittel genug, um für die Beleuchtung der Kirche und die Aufwendungen des Gottesdienstes aufzukommen, noch könne er seiner Umgebung die notwendigen Reichnisse geben (3).

Man weiss, dass die unter dem Namen Balsamons gehenden Synodalantworten an den Patriarchen Markos von Alexandrien eine von dem berühmten Kanonisten umgearbeitete, zweite Fassung darstel-

(1) Aus dem Patriarchat Alexandrien finden wir eine Nachricht im *Leben des hl. Joh. des Barmh.*, 10, 17: Die kirchlichen Verwalter (*dioiketai*) haben sich bestechen lassen. Der Patriarch erhöht, ohne ihnen Vorwürfe zu machen, ihr Gehalt, verbietet aber, dass sie in Zukunft Geschenke annähmen.

(2) Cedrenus, ed. Bonn., 518/519.

(3) *Iszv. Arkheol. Russk. Instit. v. KP.*, t. V (1900) 17.

len [1]. Die ursprüngliche Fassung ist nicht nur dem Wortlaut nach, sondern auch inhaltlich bisweilen von ihr sehr verschieden. In der 41. Frage fragt hier der Patriarch, ob es zu billigen sei, dass die *didaskaloi* von ihren Schülern den Zehnten oder Primitien verlangten. In der Antwort heisst es: die Lehrer, die von den Bischöfen an den Kirchen angestellt wären, um die Heilswahrheiten dem Volk zu predigen, dürften keine Bezahlung von dem Kirchvolk annehmen, sondern müssten aus den kirchlichen Einkünften und von der bischöflichen Verwaltung ihr Gehalt empfangen. Nur bei Privatunterricht wird ihnen erlaubt, eine Vergütung zu fordern [2].

Sehr aufschlussreich ist für die Verhältnisse an den Kathedralkirchen eine Goldbulle des basileus Theodoros Dukas vom Mai 1228 (?). Zunächst beklagt der Herrscher den Niedergang der Bischofskirche von Naupaktos, die einst durch Reichtum und Glanz hervorgeragt habe, jedoch infolge der unglücklichen Zeitläufte in grosses Elend geraten sei. Während der Klerus früher 100 Personen gezählt habe, erreichte er jetzt nicht einmal die Zahl von 10 Klerikern und es stände noch schlimmer, wenn nicht der Metropolit seine Zahl erhöht und höhere *diaria* als jene, die sie bisher empfingen, ausbezahlt hätte [3].

Schliesslich kommen hier die in den alten Euchologien und bei Symeon von Thessalonich über die Aufgaben des Oekonoms gemachten Bemerkungen in Betracht. Zu seinen Belangen gehört es, dass er die Güter und Einkünfte der Kirche verwaltet und aus dem Empfangenen für den Unterhalt eines jeden sorgt, oder wie es anders heisst, seinen Brüdern das worauf sie Anspruch haben und die einkommenden « Rechte » der bischöflichen Verwaltung ausgibt [4].

In den vorstehenden Fällen werden die Kathedralkleriker ihr Gehalt in bar oder in Natur von der bischöflichen Verwaltung erhalten haben. Es kam aber auch vor, dass sie von anderer Seite her unmittelbar Einkünfte hatten, oder ihr ordentliches Gehalt z. T. wenigstens unmittelbar von dritter Seite bezahlt wurde.

(1) V. Grumel, *Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie. Leur caractère officiel. Leur double rédaction,* Echos d'Orient t. 38 (1939) p. 321-333.

(2) M. Gedeon, Νέα βιβλιοθήκη, 152 s.

(3) V. Vasiljevskij, *Epirotica,* Viz. Vremennik, 3 (1896) 296-299.

(4) Goar, Εὐχολόγιον, ed. Venetiis 1731, p. 2̣8; Symeon Thessalonicensis, PG t. 155. 369.

Hierher gehört die Urkunde, die Andronikos III, im J. 1321 über die Besitzungen der Kirche von Jannina erliess. Nach Aufzählung der Dörfer, Mühlen, Fischteiche us. w., die der Kirche gehören, bestätigt der Kaiser auch ihr Recht auf die *panegyris,* die zu Ehren des hl. Michael vierzehn Tage hindurch bis zum 8. November abgehalten wird. Die Hälfte von den Einnahmen soll an die Kirche selbst gehen, die andere Hälfte an die zu ihr gehörigen Kleriker, da diese nach altem Brauch von den Einnahmen jährlich 300 *modioi* Weizen, ein Fass Wein (*to tou protosynkellou*) und 50 *nomismata trikephala* erhalten (1).

Handelt es sich hier wohl um Nebeneinnahmen, so gibt uns das von Kougeas veröffentlichte Notizbuch eines kirchlichen Beamten von Thessalonich Aufschluss darüber, wie auch die regelmässige Besoldung der kirchlichen Würdenträger bisweilen unmittelbar den Abgabepflichtigen auferlegt wurde (2). Aus den Aufzeichnungen, die der Besitzer für sich gemacht hat, ersehen wir dass er zum Klerus der Metropolie gehörte und von ihr sein Gehalt empfing. Die Metropolitankirche von Thessalonike hatte nicht nur Einkommen aus ihren Gütern und andern Besitztümern, sondern sie erhob einen Teil der Summen, die für die Besoldung ihrer Beamten notwendig war, von den Einkünften der Hauptkirchen der Stadt. Der Eigentümer des Notizbuches nahm für sich und für andere Kleriker von den betreffenden Beamten der Hauptkirchen zu bestimmten Zeiten einen Teil der Einkünfte dieser Kirchen entgegen; diese setzten sich aus verschiedenen Titeln zusammen, sie flossen z. B. aus den Festen, den *panegyreis,* den Patronatsfesten, wie Kugeas übersetzt. Oder sie rührten her aus der Verpachtung eines Fischteichs, der der Kirche gehörte; die jährliche Pachtsumme, die dem Klerus aus einer derartigen Verpachtung zufloss, wird in zwei Fällen mit 300 *nomismata* angegeben (nn. 23, 37). Der Schreiber erhielt davon im 2. Fall 8 *staurata* = 100 *aspra*. Die Zahl der beteiligten Kleriker war 40. In einem andern Fall handelte es sich um die Verpachtung eines Schiffes, die ebenfalls 300 *nomismata* einbrachte (n. 23).

Die Verteilung fand alle halben oder alle ganzen Jahre statt, meist in Geld, bisweilen auch in Natur. Manchmal gaben die Kirchenbeamten keine Anteile heraus unter dem Vorwand der Summen für notwendige Anschaffungen der Kirche zu bedürfen. Ausser den

(1) MM V, 85 s.

(2) *Byz. Ztschr.* 23 (1914/1919) 143-153.

Kirchen trug zur Besoldung auch ein Teil der Miete bestimmter Werkstätten bei. Kugeas vermutet dass diese Salbenwerkstätten oder Salbenläden der Metropolitankirche von Thessalonike gehörten. Es ist nicht möglich das empfangene Gehalt genau zu bestimmen, da dies nicht nur die Verrechnung der verschiedenen Geldsorten und der Naturalleistungen verlangen würde, sondern die Angaben auch vielfach nicht genau genug sind und die Zeitem für die sie gegeben werden sich überschneiden. Eine ganz grobe Schätzung, die nur hinreicht um sich überhaupt einen Begriff zu machen, beläuft sich auf gegen 20 *nomismata* jährlich.

Ausser dem ordentlichen Gehalt werden manche kirchliche Beamten auch aus Gebühren Einkünfte gehabt haben, wie wir dies schon oben beim Klerus der hl. Sophia sahen. Jedenfalls bestand die Neigung bei Einziehung der kirchlichen Abgaben auch für den Erheber eine Gabe herauszupressen; das Beispiel dafür hatte man in der staatlichen Steuererhebung. So trieben die bischöflichen Kleriker der Diözese Pelagonia bei Empfang freiwilliger, von den Priestern an den Bischof gemachter Gaben mit Gewalttätigkeit auch für sich eine Zusatzgabe ein. Demetrios Chomatianos, dem der Fall vorgelegt wurde, verbot aufs strengste derartige Sporteln (1).

Endlich erhielten die Kleriker bisweilen besondere Gaben aus Stiftungen, die zu ihren Gunsten gemacht worden waren. So berichtet der Metropolit Eusthatios von Thessalonich, dass seine Vorgänger oder wenigstens manche von ihnen Legate für die Geistlichkeit ausgesetzt hatten, der eine für die Kleriker der Kirche der hl. Sophia, ein anderer für die Kirche der Gottesmutter, ein dritter für die des hl. Demetrios usw. Er selbst hatte eine Stiftung für eine Geldverteilung unter die Kleriker der Hauptkirche an zwei grossen Festen gemacht. Aber statt dass man ihm Dank dafür wusste, wie man es allen andern gegenüber hielt, zeigte man ihm nur gröbsten Undank (2).

Aus alledem ersehen wir, dass der Klerus der Kathedralkirche von ihr seinen Unterhalt empfing. Die Zahlungen geschahen meist durch die Bischofskasse oder die Verwaltung

(1) *Anal. s. Spic., Solesm. par.*, ed. Pitra, t. VII, c. 573. Vgl. diese Ztschr. V (1939) 462, 470.

(2) *Oratio anno auspicando habita*, n. 6 ss., P. G. 135, 544.

der Bischofskirche, man kann also zum wenigsten nicht von einer getrennten Verwaltung des Kapitelsvermögens, wie sie sich im Westen herausbildete, sprechen ([1]). Es scheint aber meist nicht einmal eine für den Kathedralklerus abgetrennte Vermögensmasse bestanden zu haben, — wie dies in den Novellen Justinians vorgesehen war — sondern die Besoldung scheint aus den allgemeinen Einkünften der Bischofskirche erfolgt zu sein; bisweilen mögen ihm auch bestimmte Einkünfte zugewiesen worden sein.

IV.

Viel dunkler als die Frage der Besoldung des Kathedralklerus ist die Frage nach den kirchlichen Einkünften der Geistlichkeit der andern dem Bischof unmittelbar untergeordneten Kirchen. Es handelt sich um die in den byzantinischen Quellen meist als *katholikai ekklesiai* bezeichneten Gotteshäuser. Dieser Ausdruck wird vor allem von der Bischofskirche selbst gebraucht: sie ist die « allgemeine » Kirche im vorzüglichen Sinne. Dann werden aber auch die andern für den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde bestimmten Kirchen so genannt. Man hat deshalb von den byzantinischen Pfarrkirchen gesprochen und der Ausdruck, den auch wir gebrauchen werden, hat seine Berechtigung ([2]). Es fragt sich aber, in wieweit

([1]) A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis*, II, Bonn 1909, 73 ff.; U. Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens*, Berlin 1895, 320 ff., 368 ff.; A. Dumas in Martin-Fliche, *Histoire de l'Église*, VII (1940) 256 ss.

([2]) Crum, *A use of the term "catholic church"*. Proceedings of the Society of Biblical Archeology, 27 (1905) 171. In den koptischen Papyri begegnen bisweilen *katholikai ekklesiai*, die nicht Bischofskirchen sind; einige Gelehrte haben in ihnen « katholische » Kirchen im Gegensatz zu den monophysitischen sehen wollen. Crum im Anschluss an andere stellt richtig fest, dass es sich um Pfarrkirchen handelt: Du Cange, *Glossarium med. et inf. graec.*, h. v.; J. Zhishman, *Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche*, Wien 1888, S. 15 trennt die « öffentlichen Kirchen » (καθολικαὶ ἐκκλησίαι) einerseits von den Kirchen der Klöster und frommen Anstalten, anderseits von den Haus-, Schloss- und Märtyrerkapellen, von Hof- und Militärkirchen, von den Kirchen der Staatsinstitute und der Bruderschaften ab. Diese letzten stehen im Privateigentum und auf sie findet weder das Stifterrecht noch das Verbot der Veräusserung usw. Anwendung. Unter den öffentlichen Kirchen

die Merkmale die den Begriff der abendländischen Pfarre ausmachen, sich in der byzantinischen wiederfinden.

Die Geschichte der Entwicklung der Pfarre in den Ländern der westlichen Kirche ist in den letzten Jahrzehnten vielfach untersucht worden. Man vgl. die Arbeiten von Imbart de la Tour (1), Thomas (2), Lesne (3), Schäfer (4), Zorell (5), Stutz (6), Forchielli (7), Meysztowicz (8), Heinrich Felix Schmid (9), um nur einige Forscher zu nennen. Jedenfalls um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts muss man in Italien, aber dann auch in Spanien und Gallien den Beginn einer umfassenden kirchlichen Ordnung des platten Landes ansetzen. Es bildeten sich Bezirke, deren Mittelpunkt die Pfarrkirche bildete; neben ihr konnten dann aber auch andere Gotteshäuser bestehen. Der Hauptkirche war das Recht der Taufe vorbehalten; auch an den grösseren Festen waren die Gläubigen zu ihrem Besuch angehalten. Ausserdem hatte ihr Vorsteher gewisse Aufsichtsrechte über die andern Geistlichen seines Sprengels. Solange die Verwaltungseinheit des Vermögens des Bistums bestehen blieb, teilte der Bischof den einzelnen Geistlichen nach seinem Gutdünken aus den Einkünften der Diözese ein frei bemessenes Stipendium, je nach dem auch eine jederzeit wiederrufliche Landzulage aus. Später wurde eine bestimmte Dotation in Land und Zubehör für die Pfarrkirchen vorgeschrieben.

---

selbst unterscheidet er wieder die Stadt- und die Landkirchen, sowie die bischöflichen Kirchen, sagen wir die Kathedralkirchen, weil der Ausdruck « bischöfliche » Kirchen heute vielfach von den im Eigentum der Diözese oder wenigstens der geistlichen Gewalt des Bischofs ganz unterworfenen Kirchen gebraucht wird.

(1) *Les paroisses rurales du Ve au XIe siècle*, Paris 1900.

(2) *Le droit de propriété des laiques sur les églises*, Paris 1906.

(3) *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Paris 1910 ff.

(4) *Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1903.

(5) *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit*, Archiv. f. kath. Kirchenrecht, 82 (1902) 74 ff.

(6) *Geschichte des kirchl. Benefizialwesens*, Berlin 1895; *Pfarre, Pfarrer* in Realenzykl. f. protest. Theol., 15, 239 ff.

(7) *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Roma 1932.

(8) *Dobra kościelne jako przedmiot uprawnień w pravie W. K. Litewskiego*, Wilna 1935 (vgl. Ztschr. Sav. St. Kan. Abt. 28 (1939) 618 ff.).

(9) *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters*, Ztschr. Sav. St., Kan. Abt., 15 (1926) 1-161; 17 (1928) 264-358; 18 (1929) 285-562.

Die Gläubigen wurden durch die karolingische Gesetzgebung zur Leistung des Zehnten verpflichtet. Hiermit war die Herausbildung des Pfarrbanns gegeben. Wie der Pfarrpriester die kirchlichen Dienste seinen Gläubigen zu leisten angehalten war, so konnten diese ihrerseits nicht frei die Sakramente und andern Heilsmittel empfangen, sondern waren verpflichtet sich dafür an die Pfarrkirche zu wenden (1).

In den Städten blieb die vorherrschende Stellung der Bischofskathedrale länger, meist bis in das VIII. und IX. Jh. erhalten. Im Osten Deutschlands und in den slawischen Ländern zieht sich die Errichtung der Pfarrordnung teilweise bis weit über die Jahrtausendwende herüber.

Stark beeinflusst wurde diese ganze Entwicklung durch den Einbruch des Eigenkirchenwesens. Die weltlichen Grundherren verstanden es, auch ihren Kirchen Pfarrechte zu sichern. Gegenüber der Willkür der Grundherren setzten die Bischöfe wenigstens durch, dass nur Freie angestellt werden durften, dass die Kirchen und Geistlichen eine entsprechende Ausstattung haben mussten und dass von ihnen für Kirche und Kirchhof, Pfarrhaus und Pfarrgarten, Zehntanteil und Oblationen nur kirchlicher Dienst geleistet werden sollte (2).

Während so über die abendländische Pfarre ein weites Schrifttum besteht, ist über die innere Einrichtung der byzantinischen Diözese, über Pfarrkirche und Pfarrechte, soweit ich sehe, überhaupt nichts geschrieben worden. Es kann sich natürlich nicht darum handeln, dies hier zu ergänzen; das muss einem andern Ort vorbehalten bleiben, soweit man überhaupt bei der Spärlichkeit unserer Quellen über diese Fragen Auskunft zu erhalten hoffen kann. Hier muss ich mich auf einige Bemerkungen beschränken, die für unsere Untersuchung unbedingt notwendig erscheinen.

Es ist klar, dass nicht alle im Bistum bestehenden Kirchen im gleichen Verhältnis zum Bischof standen. Es gilt also festzustellen, worin der Unterschied bestand und worauf er beruhte. Aus dem can. 17. des Konzils von Chalcedon kann man ersehen, dass ländliche Niederlassungen und Gemeinden bereits zum Bistum gehörten, dass ferner die Bistumsgrenzen schon umschrieben waren (3). In diesen Gemeinden bestanden « öffentliche » (*katholikai*) Kirchen und Privatkirchen, wie

(1) Vgl. U. Stutz, Art. *Pfarre, Pfarrer,* Realenz, f. Prot. Theol., 15, 241 ff.; B. Kurtscheid O. F. M., *Historia iuris canonici*, I, 278 ss.

(2) Stutz, loc. cit.; Art. *Eigenkirche, Eigenkloster,* Realenz. prot. Theol. 23, 372 f.

(3) RP II 258.

wir aus der Gesetzgebung Justinians ersehen. So unterscheidet der Kaiser zwischen den ἐκκλησίαι und den εὐκτήριοι οἶκοι (1). Er spricht von den heiligsten Kirchen, die in der Stadt oder im Dorf oder im Weiler bestehen und setzt sie in Gegensatz zu den andern Gotteshäusern. Das Gesetz handelt von den Testamenten durch die Christus zum Ganz-oder zum Teilerben eingesetzt ist. Ist das Gotteshaus, dem das Erbe zufliessen soll, angegeben, wenn auch unbestimmt z. B. durch Angabe des Titelheiligen, so soll man suchen, je nachdem in der Bischofsstadt, wo sich ein Gotteshaus mit diesem Titel vorfinde. Ist der Empfänger nicht bestimmt, so soll der Nachlass an die Ortskirche gehen; denn diese müsse den Vorrang vor den andern Gotteshäusern haben. Hier tritt der Gegensatz zwischen der Ortskirche und den andern Kirchen klar heraus. Der Grund dieses Vorrangs wird nicht angegeben, ist aber klar: sie ist die *katholike ekklesia,* die allgemeine, die der Oeffentlichkeit, der Gemeinde dienende Kirche, die den Vorrang hat vor den *eukterioi oikoi*, den Neben- und Privatkirchen (2).

Diesen Gegensatz findet man auch immer wieder in der späteren byzantinischen Gesetzgebung vor. Vielfach ist hier von den ἔνδον τῆς οἰκίας befindlichen *eukterioi oikoi* (3) die Rede. Was muss man hierunter verstehen? Wenn man diesen Ausdruck nach seinem strengen Wortsinn nimmt, liegt es nahe zunächst an eine Hauskapelle zu denken, ähnlich jenen die heute in Schlössern oder Palästen oder gewissen reichen Häusern bestehen, wo ein Raum für den Gottesdienst eingerichtet ist. Tatsächlich scheint aber diese Begriffsbestimmung zu enge zu sein. Innerhalb des Hauses, d. i. des Gebäudes oder der Gebäude-anlage befinden sich auch vom Hauptgebäude getrennt errichtete Gotteshäuser oder, mit andern Worten die Privatkirchen, die innerhalb der Grundherrschaft bestehen. Welche Gotteshäuser haben die byzan-

(1) Cod. 1, 2, 25 (26), 2.

(2) Vgl. Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts*, 28 ff. Dieser Gelehrte hebt mit Recht hervor, dass ein Unterschied zwischen einer *ekklesia* und einem *oikos eukterios, eukterion, oikos sebasmios* besteht. Nach Erörterung verschiedener Stellen schliesst er: « Ich halte dafür, dass Justinian hier mit *eukteria* zur Messliturgie geeignete Privatoratorien und Nebenkirchen im Unterschied von den bischöflichen Kirchen in den Städten und den Hauptkirchen auf dem Lande bezeichnen wollte ». S. 29. Bisweilen hat *eukterios oikos* auch eine weitere Bedeutung, vgl. Nov. 123, c. 18, Nov. 57, c. 2. S. auch Steinwenter, Ztschr. Sav.-St., Kan. Abt. 19 (1930) 30.

(3) S. die unten S. 407, Anm. 1 ff. angeführten Quellen.

tinischen Quellen im Auge? Es ist sicher, das die Gesetzbestimmungen, die für uns in Frage kommen, vielfach gegen den Gottesdienst und andere Kulthandlungen der Häretiker gerichtet sind und diesen das Abhalten dieser Feiern in den Häusern vornehmer Gönner unmöglich machen wollen. Aber die Gesetzgebung hatte auch noch einen andern Grund: sie wollte die Vorrechte der Pfarrkirchen sichern. Nehmen wir die einschlägigen Stellen her. Auf dem Konzil von Konstantinopel v. J. 536 hatten die Orthodoxen mehrfach beklagt, dass die Häretiker widerrechtlich gemeinsamen Gottesdienst abhielten und Taufen vollzögen (1).

Die Novelle 58 des Kaisers Justinian wendete sich gegen die Abhaltung derartiger gottesdienstlicher Feiern; sie erlaubte zwar, dass in den Palästen Bethäuser beständen, für den Gottesdienst sollten aber die Kleriker der unter dem Bischof stehenden Kirche mit dessen Erlaubnis eingeladen werden (a. 537). Während hier klar die Häretiker getroffen werden sollen, scheint die Novelle 131 vor allem die Rechte des Bischofs und seiner Kleriker schützen zu wollen, wenn sie bestimmt, dass niemand in seinem Hause oder seinem Gutshof oder seiner Besitzung kirchlichen Gottesdienst verrichten oder von andern verrichten lassen dürfe ohne die Geistlichkeit, die dem Bischof unterstellt sei, bei Strafe der Beschlagnahme des betreffenden Hauses, Vorwerks oder Gutshofes (2). Der can. 31 des Konzils im Trullo bestimmt, dass die Kleriker in den innerhalb der Privathäuser befindlichen Gotteshäuser nur mit Erlaubnis des Ortsbischofs die hl. Liturgie feiern oder die Taufe spenden könnten (3). Merkwürdig ist, dass der can. 59 desselben Konzils noch einmal auf diesen Fall zurückkommt: man dürfe keinesfalls in den innerhalb der Privathäuser be-

(1) Mansi, t. VIII, c. 1006, 1078. (2) C. 8.

(3) RP II, 371. Schon der can. 58 des Konzils von Laodicea hatte den Bischöfen und Priestern verboten, innerhalb der Privathäuser das hl. Opfer darzubringen. Bezeichnend ist die verschiedene Stellungnahme der Kommentatoren zu dieser Bestimmung. Aristenos sagt nach dem Kanon müsse das unblutige Opfer in den *katholikai ekklesiai* dargebracht werden; der can. 31 des Konzils im Trullo lasse aber zu, dass mit Erlaubnis dies auch in den innerhalb der Privathäuser befindlichen Kapellen geschehe. Die Taufe müsse nach dem 59 Canon desselben Konzils ausschliesslich in den « öffentlichen Kirchen » gespendet werden. Zonaras beschränkt sich darauf den Sinn zu erklären. Zum Opfer ist ein Gotteshaus und ein Altar nötig. Es scheint also das Verbot von den Häusern zu verstehen, die kein Oratorium haben. Balsamon schliesslich erklärt, das Gegenteil der Vorschrift des Canons sei durch die Novellen des Kaisers Leo gestattet worden. RP III, 224.

findlichen Gotteshäusern die hl. Taufe spenden ; sondern die Täuflinge sollten zu den öffentlichen Kirchen gehen und dort die göttliche Gabe empfangen (1). Aus der Fassung dieses zweiten Kanons wird klar, worauf das Konzil abzielt : die Rechte der Pfarrkirchen sollen gegenüber den Privatkirchen geschützt werden. Die Synode der Apostelkirche wiederholt die Vorschriften des 31. canons des Konzils im Trullo indem sie vor allem die Unbotmässigkeit und Zuchtwidrigkeit der in den Privathäusern sich versteckenden Priester betont (2). Wir haben hier den Widerhall der durch den Gegensatz zwischen Ignatios und Photios hervorgerufenen Wirren. Auch der Kaiser Leo VI. sieht in dem Verbot des can. 31 vor allem ein Verbot das sich gegen häretische Umtriebe richtet, glaubt aber gerade deshalb zu seiner Zeit, wo derartige Umtriebe nicht mehr bestehen, das Verbot des Canons abschaffen zu können (3). Nicht nur die Vornehmen, sondern auch die ärmeren Klassen hätten Gotteshäuser errichtet ; durch die Vorschrift des Canons würden sie grösstenteils der Teilnahme an den heiligen Geheimnissen beraubt, auch die heiligen Stätten entbehrten der ihnen entsprechenden heiligen Handlungen. Schliesslich könnten auch die Gedächtnisgottesdienste für die Verstorbenen mangels des Priesters nicht abgehalten werden. Aus diesen Gründen verordnet der Kaiser, dass jeder Herr des Hauses die Priester zu dem Gotteshaus für die Feier der Liturgie zulassen könne. In der 15. Novelle wird eine entsprechende Bestimmung für die Spendung der Taufe erlassen (4).

Volles Licht fällt auf unsere Frage durch einen Synodalbeschluss, der unter dem Patriarchen Alexios dem Studiten im J. 1027 erlassen wurde (5). Die Bischöfe beklagen, dass die Mächtigen in den in ihren Häusern bestehenden Kapellen das Zeichen zum Gottesdienst geben und die Gläubigen zum Gottesdienst zusammenkommen, die Ehen einsegnen, die Taufe und die andern heiligen Handlungen vollziehen lassen, unter Berufung darauf, dass der Patriarch oder der Bischof bei der Grundsteinlegung das Kreuz eingepflanzt hätten. Dabei würden die Rechte der Pfarrkirchen nicht beachtet und der in ihnen stattfindende Gemeindegottesdienst vernachlässigt. Die Bi-

(1) RP II, 438. Die Verdoppelung des Verbotes scheint aus dem doppelten Verbot der Quellen des Konzils zu erklären zu sein, dem einen das gegen die Häretiker gerichtet ist, dem andern, das die Pfarrkirche schützt. Man tut hier zugleich einen Blick in die Arbeitsweise der Konzilsväter.

(2) Can. 12, RP II, 687. (3) Nov. IV, Zepos I, 59.

(4) Ibid., 73. (5) RP V, 31.

schöfe dürften dies in Zukunft nicht mehr erlauben, sondern höchstens die Feier der Liturgie den Priestern gestatten, z. B. an den Festtagen, und nur mit Genehmigung des Bischofs; wer aber die andern heiligen Handlungen in den Privatkirchen vorzunehmen wage, solle der Absetzung und die Mächtigen, die sie aufnähmen, dem Anathem verfallen.

Aus diesen Texten wird es klar, um was es sich eigentlich handelt: wir haben hier das fast verklungene Echo des jahrhundertelangen Kampfes der byzantinischen Pfarrkirche um ihre Rechte vor uns. Wie im Westen so musste auch im Osten die Pfarrkirche sich gegen die immer weiter gehenden Anmassungen der Eigenkirchen zur Wehr setzen. Allerdings handelt es nicht darum, dass die Eigenkirchen selbst den Titel einer «öffentlichen» Kirche sich aneignen, wie dies im Westen der Fall war, aber sie suchen die bevorrechtigte Stellung der Pfarrkirche zu untergraben und für die umwohnenden und zur Besitzung oder zum Dorf gehörigen Gläubigen, was die gottesdienstlichen Handlungen angeht, an den Platz der Pfarrkirche zu treten. Erst wenn man dies von Augen hat, versteht man, dass die Gesetze und Canones so oft auf die an sich zweitrangig erscheinende Frage nach dem in den *eukteria* erlaubten Gottesdienst zurückkommen.

Den Anstrengungen der Hierarchie den Pfarrkirchen ihre Rechte zu sichern, war kein voller Erfolg beschieden. Balsamon wenigstens erklärt in der Auslegung der Trullanischen Canones, man solle sich an die Novelle Leos VI. halten (1). Er sucht allerdings die widersprechenden Bestimmungen der Novelle und der Canones auszugleichen in der Weise, dass er dem Priester das Recht in Privatkirchen zu taufen und die Liturgie zu feiern nur anerkennen will, falls

(1) In anderer Weise scheint zunächst Balsamon den Unterschied zwischen den *eukteria* und den *katholikai ekklesiai* zu erklären. Im *resp. 41 ad Marcum,* RP IV, 479 unterscheidet er die Kirchen, die durch die feierlichen Zeremonien der Kirchweihe, die Salbung mit Chrysam und Hinterlegung von Reliquien geweiht worden sind und die sogenannten *eukteria,* wo das alles nicht stattgefunden hat. In jenen darf man keine Toten beerdigen, in diesen kann das ohne Weiteres geschehen. Ebenso im *resp. 14,* ibid. 458 s., wo er die Kirchweihe ausdrücklich als Vorrecht der *katholikai ekklesiai* bezeichnet. Ihnen stellte er die ungeweihten Hausoratorien, die Schiffs- und die Zeltkapellen der Kaiser gegenüber. Tatsächlich scheint aber diese Erklärung nicht mit der im Text gegebenen zu streiten. Wir ersehen nur daraus, dass es auch einen liturgischen Unterschied gab zwischen den öffentlichen, dem Bischof unmittelbar unterstehenden und den Privatkirchen.

der Bischof dies nicht ausdrücklich verboten habe. Er ist der Ansicht, dass in der Gewährung der *antiminsia* auch die Erlaubnis zum Lesen der Messe enthalten sei.

Trotzdem darf man nicht meinen, der Unterschied zwischen den verschiedenen Arten von Kirchen sei nachher einfach aufgehoben gewesen. Wir ersehen, dass das Gegenteil der Fall war, aus einigen Streitfällen, die Stauropegialklöster und -kirchen betreffen. Wie die Eigenkirchenherren suchten auch die Stauropegialklöster sich die Pfarrrechte über die von ihnen abhängigen Bauern anzueignen. Es stand dies ganz im Einklang mit dem allgemeinen Streben dieser Klöster sich von dem Ortbischof möglichst unabhängig zu machen ([2]). Die Patriarchen von Konstantinopel hielten einerseits an ihrem Vorrecht fest, suchten es aber anderseits klar zu umschreiben. Der Fall, der für uns in Frage kommt, wurde vor das Gericht des bekannten Erzbischofs von Bulgarien Demetrios Chomatianos gebracht und von ihm entschieden ([3]). In einem Dorfe der Diözese Bothrotos wohnten Wlachen, die *prokathemenoi* des Stauropegialklosters Choteachobou waren. Als der Ortspriester starb, brachte der *hegumenos* des Klosters die von ihm abhängigen Leute zur Klosterkirche. Der Ortsbischof weihte zwar neue Priester für das Dorf, aber diese konnten ihre Rechte auf die Wlachen nicht durchsetzen. Schliesslich wandte sich der Bischof mit einer Klage an das Gericht des Erzbischofs: er begründete diese damit, dass die Laien der Diözese alle dem Bischof unterworfen sein müssten; ferner sei es sündhaft, wenn Frauen in das Kloster kämen unter dem Vorwand dem Gesang der Mette oder der Vesper beizuwohnen. Der *hegumenos* seinerseits berief sich darauf, dass die Wlachen jetzt unter der Botmässigkeit des Klosters ständen und dass die Gewohnheit zum Kloster zu gehen, schon seit 15 Jahren bestehe. Auf diese Einrede antwortete der Bischof wiederum, indem er auf die Verhältnisse des Ortes Choteachobon hinwies, so das Kloster selbst errichtet war. Hier besuchten die *prokathemenoi* des Klosters die Ortskirche und wären dieser in jeder Hinsicht unterworfen. An dem andern Ort hingegen zögen die *hegumenoi* die *prokathemenoi* in die Klosterkirche, liessen hier die Ehen einsegnen, die aus ihnen geborenen Kinder taufen und erlaubten nicht, dass dem Bischof das *kanonikon* bezahlt werde noch dass er über die begangenen Vergehen richte.

([1]) RP II, 372, 439. ([2]) Vgl. dazu diese Ztschr., t. VI (1940) 363 ff.

([3]) J. B. Pitra, *Analecta sacra et profana Spicilegio Solesmiensi parata*, t. VII, Rom 1891, c. 342 ss.

Schliesslich erklärte der Bischof, er habe ein Recht darauf, dass diese abhängigen Leute entweder die Ortskirche besuchten, oder wenigstens eine Kapelle, die auf Klostergrund errichtet werden könne, von ihm aber die Erlaubnis zur Eheschliessung usw. empfingen. Das Gericht entschied für das Recht des Bischofs.

Aehnlich war ein anderer Fall, der ebenso dem Demetrios Chomatianos zur Entscheidung vorgelegt wurde ([1]). Ein hoher Beamter, ein gewisser Taronas hatte, um der Ortskirche Schwierigkeiten zu bereiten, sich ein Stauropegialprivileg verschafft und eine neue Kirche gebaut, obschon die Ortskirche vor undenklichen Zeiten von einem Vorgänger des Bischofs errichtet worden war. Auch hier erklärte sich die Synode für die Rechte der Ortskirche und begründete ihr Urteil damit, dass das Privileg unter falschen Angaben erlangt und deshalb nichtig sei.

Die beiden Fälle sind lehrreich, weil sie uns klarer zeigen, was sich in etwa schon aus den vorhergehenden Texten entnehmen liess. Der Kläger ist nicht die Ortskirche, sondern der Bischof; gewiss handelt es sich um Verletzung der Rechte der Pfarrkirchen, aber in ihnen fühlt sich vor allem der Bischof gekränkt. Der vermögensrechtliche Gesichtspunkt spielt hinein und steht ohne Zweifel im Hintergrund, aber entscheidend sind vor allem öffentlichrechtliche Erwägungen: Ist der Bischof Herr über die Laien seiner Diözese oder nicht? Wie ganz anders wäre der Fall im Westen behandelt worden. Wenn man in der byzantinischen Kirche auch von Pfarrkirchen, von ihnen zugeteilten Sprengeln, von Pfarrechten sprechen kann, so hat das doch nicht die Festigkeit und die rechtlichen Sicherungen wie sie sich im Abendland herausgebildet haben.

Erst unter dem Kaiser Andronikos II. wurde schliesslich das Recht des Pfarrers die Ehe seiner Pfarrkinder einzusegnen, durch eine vom Patriarchen Athanasios vorgelegte und vom Kaiser im J. 1306 bestätigte Noveile ausdrücklich anerkannt ([2]).

Ohne auf die zahlreichen andern Fragen einzugehen, welche die byzantinische Pfarrkirche betreffen, wenden wir uns nach dieser langen Abschweifung wieder dem unmittelbaren Gegenstand unserer Untersuchung zu: welches waren die kirchlichen

([1]) Ibid. 343/350.

([2]) Coll. V, Nov. 26, § 11, ZEPOS I, 536. Vgl. E. ZACHARIÄ von LINGENTHAL, *Gesch. d. griech. röm. Rechts*, S. 72.

Einkünfte des Klerus der « öffentlichen » Kirchen? Wenn man streng methodisch vorangehen wollte, müsste man die Stadt- und Landpfarren eigens untersuchen; ferner wäre zu erforschen, ob es neben den Pfarrkirchen auch andere vom Bischof abhängige Kirchen gab und welches ihre rechtliche Stellung war. Unsere Quellen erlauben uns nicht, diese Scheidungen im Einzelfall reinlich durchzuführen; jedenfalls wären noch lange Vorarbeiten zu machen, die wir hier nicht unternehmen können. Wenn man die Novellen der Kaiser und die Canones wie die Beschlüsse der kirchlichen Synoden durchgeht, empfängt man den Eindruck, dass es eine geregelte Besoldung des Pfarrklerus in der byzantinischen Kirche nicht gab. Die Quellen schweigen von einer derartigen Fürsorge für den Klerus; der Eindruck wird noch stärker, wenn man vom lateinischen Kirchenrecht herkommt, wo derartige Bestimmungen sehr zahlreich sind.

Eine achtsamere Durchforschung der Quellen aber führt zu Ueberzeugung, dass neben dem Kathedralklerus auch die Geistlichkeit der andern vom Bischof abhängigen Kirchen in einem unbestimmten Masse wenigstens von der Kirche ihren Unterhalt empfingen. Wenn wir aus dem can. 15 des II. Konzils von Nicaea wissen, dass viele Kleriker sich an zwei Kirchen anstellen liessen, lag der Grund natürlich nicht in einem besondern Eifer und Arbeitsfreudigkeit, sondern weil sie auf diese Weise doppelt entlohnt wurden (1). Zonaras gibt das übrigens deutlich zu verstehen in seiner Erklärung dieses Canons. Ebenso gibt die Bemerkung Balsamons, dass zu seiner Zeit die Mehrzahl der Geistlichen in der Hauptstadt nicht nur an zwei sondern an drei Kirchen angestellt sei, zu erkennen, dass der Klerus an diesen Kirchen Gehalt bezog. Andere Aeusserungen unseres Kanonisten wirken in dem gleichen Sinne.

Im can. 4 der hl. Apostel wird gesagt, dass der Bischof und der Priester von den der Kirche dargebrachten Früchten auch den Diakonen und andern Klerikern mitgeben müssen (2). Balsamon schliesst daran die Bemerkung an, dass die Bischöfe verpflichtet sind ihre Kleriker von den Einkünften der Kirche zu « trösten ». Im 59. Apostolischen Canon wird bestimmt, dass Bischof oder Priester den armen Klerikern den Lebensbedarf

(1) RP II, 620. (2) RP II, 6.

reichen müssen, falls sie nicht als Mörder ihres Bruders behandelt werden wollen (1). Balsamon bezieht das auf den Rest, der übrig bleibt, nachdem der Bischof für seinen Unterhalt, für den der Kirche und die gebräuchliche *oikonomia* der Kleriker, für die herkömmlichen Reichnisse der Kleriker gesorgt hat. Auch einige von den oben für die Besoldung der Kathedralkleriker angeführte Stellen sind so weit gefasst, dass sie sich nicht nur auf diese, sondern auch auf einen weiteren Kreis von Klerikern zu beziehen scheinen (2).

Wir können aber aus den Quellen der späteren Zeit noch ein genaueres Bild von den Einkommenverhältnissen des Klerus bilden. Zunächst sind hier einmal die Stellen zu behandeln, wo von *klerikata* die Rede ist. Mit diesem Ausdruck werden in erster Linie die Weihegrade bezeichnet. Balsamon z. B. stellt in seinem Kommentar zum can. 31 von Karthago die *klerikata* den *archontikia* gegenüber: diese sind *offikia*, Aemter, mit denen eine bestimmte Gewalt verbunden ist, z. B. die Aemter des *raipherendarios*, des *didaskalos*, des *protekdikos*, des *hieromnemon* usw. (3). Die *klerikata* dagegen bezeichnen den Grad des Priesters, des Diakons usw. Die *archontikia* bringen dem Inhaber ein Gehalt ein, das bald grösser, bald kleiner ist. Nicht immer erhalten die Inhaber der wichtigeren Aemter ein grösseres Gehalt, z. B. der *hieromnemon* empfängt mehr Gehalt, hat aber ein Amt von geringerer Bedeutung als der *protekdikos*.

Von dem Weihegrad wurde dann aber die Bezeichnung *klerikaton* auch auf das Amt und vor allem auf das *beneficium*, wie wir sagen würden, auf die mit dem Amt verbundenen festen Einkünfte übertragen. So gebraucht Balsamon selbst diesen Ausdruck im Kommentar zum 33. can. des Konzils im Trullo (4). Die Bischöfe verschiedener Sitze, wie die von Athen, Mesembria u. s., denen durch die Goldbullen Kleriker zugeteilt worden wären, hätten sich oft darüber beklagt, dass die Nachkommen der früheren Kleriker sie zwängen, nicht die würdigsten, sondern sie selbst in den Klerus aufzunehmen, die dazu noch oft einfache Laien wären. Die kirchlichen

(1) Ibid., 77. (2) Vgl. oben S. 398. (3) RP III, 386.

(4) RP II, 380. Weder Du Cange, *Gloss. med et inf. graec.*, h. v. noch Sophokles kennen diese Bedeutung.

Amtspflichten liessen sie dann durch andere von ihnen selbst bestellte Kleriker erfüllen. Aber auch in der Hauptstadt z. B. in der Kirche der 40 heiligen grossen Martyrer und in der der allerheiligsten Gottesmutter wie auch in andern Kirchen hätten die Laien, ja auch die Klöster zahlreiche *klerikata* inne. Die Bischöfe hätten aber auf ihre Klagen zur Antwort erhalten, der vorliegende Canon schliesse allen den Mund, die sich über sie beklagten (d. i. wenn sie solche Unordnung nicht zuliessen). Balsamon schliesst mit der Bemerkung, er verstehe nicht wie man dulde, was in den oben erwähnten « öffentlichen » Kirchen vor sich ginge.

Ganz ähnliche Verhältnisse treten in zwei Synodaldekreten auf, die von den Rechten der Kirche von Methymna handeln. Der Metropolit hatte der Synode auseinandergesetzt, dass seine Vorgänger Besitzungen, die dieser Kirche gehörten, an einige Kleriker ausgegeben hätten, damit sie dafür den kirchlichen Dienst verrichteten und auch den entsprechenden Zins, zahlten. Im Lauf der Zeit waren die Empfänger gestorben und an ihre Stelle ihre Nachkommen und Erben getreten; von diesen verrichteten einige, die nicht zum Klerus gehörten, keinen Kirchendienst, andere zahlten keinen Zins oder höchstens ganz wenig, sondern behandelten die erhaltenen Besitzungen wie ihr Eigentum. Die Synode entschied, die augenblicklichen Besitzer sollten diese Güter, wenn sie Kleriker wären, weiterhin behalten können, aber den entsprechenden kirchlichen Dienst tun und den herkömmlichen Zins zahlen. Wären sie aber nicht Kleriker, so könnten sie zwar auch die Güter behalten, müssten dann aber Zins dafür zahlen. Andernfalls seien sie gehalten, die Besitzungen zurückzugeben. Es ist dem Zusammenhang klar, dass der Zins den die Kleriker zahlen mussten, wohl nur eine kleine Summe war, die vor allem gegeben wurde um das Eigentum der Kirche anzuerkennen. Die Laien dagegen mussten eigentliches Pachtgeld zahlen (1) (a. 1370).

Mit dem Urteil der Synode war aber die Angelegenheit noch nicht zu Ende. Nach einem Jahr musste sie nochmals darauf zurückkommen. Manche von den Klerikern hatten gehorcht, andere nicht, und unter ihnen war der *protonotarios* der Kirche von Methymna, dessen Vater die meisten und besten Besitzungen an sich gebracht

(1) MM I, 515 s.

hatte. Von dem Metropoliten wiederum mit der Klage befasst, bekräftigte und erläuterte die Synode ihre erste Entscheidung. Die Besitzungen müssten der Kirche erhalten bleiben. Auch wenn die Kleriker zum Beweise ihrer Ansprüche Urkunden vorlegten, seien sie nicht zu hören; denn keiner von den früheren Bischöfen hätte die unbeweglichen Besitzungen der Kirche zu vollem Eigentum verschenken, sondern nur auf Lebenszeit vergeben können. Nach dem Tode der Empfänger müssten sie an die Kirche zurückfallen. So bestimmten die canones und die Gesetze. Das gelte auch für den *protonotarios;* dieser solle nur die Besitzungen behalten, die der Bischof für gut finde ihm zu geben. Ebenso sollten die andern Kleriker nur die Grundstücke behalten, die ihnen als *klerikata* gegeben würden, die andern müssten sie zurückerstatten. Aber auch jene Besitzungen, die sie als *klerikata* empfangen hätten, dürften sie weder an jemand verschenken, noch durch Testament vermachen, noch zur Mitgift geben, sondern es sei ihnen nur erlaubt sie auf Lebenszeit zu behalten, nach ihrem Tode müssten sie wieder an die Kirche zurückkehren, damit der Bischof sie an andere Kleriker als *klerikata* vergeben könne. Schliesslich bestimmte die Synode noch, unter teilweiser Abänderung ihrer früheren Entscheidung, dass die Nachkommen von Klerikern, die selbst wieder Kleriker seien, die *klerikata* von ihren Vätern erben und sie unter den gleichen Bedingungen wie diese besitzen sollten; jene Nachkommen aber, die nicht Kleriker wären, sollten die Güter an die Kirche zurückgeben (1).

Ebenso kehren die *klerikata* wieder in einer Inschrift, in der Nikephoros, Bischof von Kreta und *proedros* von Lakedaimon eine von ihm zugunsten der Kirche des hl. Demetrios in Lakonien gemachte Stiftung beschreibt. Nachdem er von den Mühlen, Oelpflanzungen, Weinbergen usw. gesprochen hat, die er der Kirche hinterlassen will, schliesst er mit dem Fluch der 318 Väter gegen denjenigen, der es wagen werde, etwas von den der Kirche gegebenen Gütern als *klerikata* oder als *precarium* oder sonst irgendwie von der Kirche loszulösen (2).

Dieselben rechtlichen Verhältnisse setzt eine andere ebendort erhaltene Inschrift voraus, die uns zugleich den Schaden zeigt, der den Kirchen aus solchen Vergebungen nur zu leicht entstand. In ihr beschreibt der Metropolit Neilos von Lakedaimon den Zustand, in dem er bei seiner Ernennung seine Kirche antraf. Ihre Besitzungen

(1) Ibid., 575. (2) Ἀθηνᾶ, III (1891) 440/441.

seien verloren gegangen gewesen, die einen verkauft, die andern von den Klerikern oder den Paroiken oder jenen, die sie als *precarium* empfangen hätten, verpfändet gewesen. Der Metropolit bittet dann den Kaiser, er möge bestimmen, keinem Kleriker, noch Paroiken noch wer als *precarium* besitze, solle es erlaubt sein, die Besitzungen der Kirche zu verkaufen oder zu verpfänden; noch solle der Kleriker sie als Mitgift weitergeben dürfen, sondern er solle sie seinen Söhnen übermachen, die würdig wären den Kirchendienst zu versehen. Zum Schluss fügt er hinzu, im Praktikon würden die der Kirche gehörenden *staseis* und *paroikoi* aufgezählt (1).

Schliesslich ist noch ein Brief des Johannes Apokaukos anzuführen, in dem dieser dem ihm feindlich gesinnten Bischof von Arta schwere Vorwürfe wegen seines gewaltsamen Vorgehens macht. Der Metropolit beklagt sich, dass einige ihm befreundete Kleriker der Diözese Arta, die ihn besucht hätten, nur aus diesem Grunde vom Bischof bestraft worden seien; er habe sie aus der ganzen Kirche ausgestossen, ihnen ihre *klerikata* genommen, sie ihrer Habe beraubt, sie aus den Kirchen, in denen sie den Gottesdienst abhielten, entfernt; er habe erklärt, sie sollten keinen Anteil an den Einkünften haben und sie auch sonst auf vielfache Art und Weise um des Metropoliten willen gequält (2).

Wir haben bis jetzt die Texte zusammengestellt, die von den *klerikata* sprechen. Es ist von den kirchlichen Einkünften der Kleriker aber bisweilen auch in andern Ausdrükken die Rede. So findet man nicht selten die *diaria*, die Taggelder erwähnt, ohne dass man, wie es scheint, zuviel Gewicht auf den ursprünglichen Sinn dieses Ausdrucks geben darf (3).

Auf eine Befragung durch den Bischof von Anaktoropolis gab der Erzbischof von Bulgarien, Demetrios Chomatianos eine Entscheidung über zwei Kleriker, die menschliches Blut vergossen hatten. Ein Lektor jener Kirche hatte, als er sich gegen wütige Hunde verteidigte, durch einen unglücklichen Zufall einen Menschen getötet. Der andere, ein Diakon, hatte bei einem feindlichen Angriff mit vollem Bewusstsein und Willen den Tod eines Menschen verursacht. Die Entscheidung des Demetrios nimmt beiden ihr kirchliches Amt:

(1) Ibid., 444. (2) Βυζαντίς, I, 22.
(3) Vgl. für die frühere Zeit Du Cange, *Gloss. med. et inf. graec.* h. v.

sie dürfen nicht mehr das Heiligtum betreten. Für die Zeit ihres Lebens müssen sie ausserhalb des Heiligen in der Kirche ihren Platz einnehmen und ein Gott wohlgefälliges Leben führen Dagegen verlieren sie ihren Rang im Klerus nicht, noch die Immunität, noch ihre Einkünfte, noch die *diaria,* woher sie auch kommen (1).

Ebenso ist von den *diaria* in einer Synodalentscheidung die Rede, die unter dem Vorsitz des Joannes Apokaukos gegen den oben erwähnten Bischof von Arta erlassen wurde. Gegen diesen hatte einer seiner Diakone die Klage erhoben, sein Bischof zahle ihm nicht die ihm zustehenden kirchlichen *diaria* aus. Deshalb sei er in bittere Armut geraten. Auf den Einwand des Bischofs, der Diakon habe nicht den der Kirche schuldigen Zins gezahlt und deshalb seien die *diaria* nicht ausbezahlt worden, antwortete der Kleriker wiederum, die Ueberschwemmung des Flusses, die die Stadt getroffen habe, sei die Ursache gewesen, dass er keine Einnahmen gehabt habe und deshalb nicht habe zahlen können. Die Bischöfe der Synode drückten schliesslich die Hoffnung aus, der Bischof von Arta werde Nachsicht mit dem Diakon haben und ihm geben, was er an *diaria* noch zu empfangen habe. Sie wiesen zugleich auf den Canon hin, der die Bischöfe bestrafe, die ihren bedürftigen Klerikern nicht zu Hilfe kämen (2).

Noch aufschlussreicher für unsere Frage ist eine Angabe, die wir in einem Brief des Johannes Apokaukos an Demetrios Chomatianos finden. In ihm klagt der Metropolit seinem Freund über die Gewalttätigkeiten, denen er von Seite des Dukas ausgesetzt ist. Dieser erlaube nicht, dass die *staseis,* also die Bauerngüter der verstorbenen Kleriker an andere neuangestellte ausgegeben würde, sondern verteile sie alle unter seine Anhänger, und die Kleriker, die viel gelitten hätten und deren er sich angenommen hätte, seien schliesslich, da sie kein Ackerland zum Bebauen und damit keine Möglichkeit für ihren Unterhalt gehabt hätten, in alle Windrichtungen auseinandergegangen (3).

(1) J. B. Pitra, *Analecta s. et prot. Spic. Sol. par.* VII, 326.
(2) Βυζαντίς, I, 24 ss.
(3) Edid. K. Papadopoulos Kerameus, in Сборникъ въ честь В. I. Ламанскаго, S. Petersburg 1915, p. 241, 15.

Schliesslich haben wir noch zwei Urkunden, die uns über Gesamteigentumsrechte des Klerus berichten. In einem Prozess des Klosters Chilandar treten als Widersacher die Geistlichen des Ortes Roupalaia auf, — der als *ekklesiastikon* bezeichnet wird; gehörte er der Kirche oder den Geistlichen? — Jedenfalls sind diese Geistlichen Eigentümer von Mühlen und der Prozess geht um die Wasserrechte des Klosters. Der kaiserliche *domestikos* teilt zum Schlusse die Rechte zwischen den beiden Parteien (1). In einer andern Urkunde verkaufen die Eigentümer ein freistehendes Haus, das im einzelnen beschrieben wird; der Grund, auf dem es steht, gehört aber dem Klerus der Kirche der hl. Engel, dem der Käufer dafür den jährlichen Zins zahlen muss (2). Es scheint sich in beiden Fällen um Eigentumsrechte zu handeln, die dem Klerus als solchen, nicht etwa der Kirche zustanden, an der er angestellt war.

Fassen wir jetzt zusammen, was die Quellen uns über das Einkommen der Pfarrgeistlichkeit bieten. In den späteren Jahrhunderten erscheint in der byzantinischen Kirche ein Rechtsinstitut, das grosse Aehnlichkeit mit dem gleichzeitigen *beneficium* des abendländischen kanonischen Rechts hat, die *klerikata*. Dies besteht in der lebenslänglichen Leihe eines kirchlichen Grundstücks als Gegenleistung für den vom Beliehenen zu verrichtenden Kirchendienst. An manchen Orten scheint der Gegenstand der Leihe eine wirtschaftliche Einheit, ein Bauerngut, eine *stasis* gewesen zu sein; aber auch Teilstücke eines grösseren Besitzes, Aecker, Weinberge, Oelpflanzungen wurden als *klerikata* ausgegeben. Der Beliehene hatte nur das Nutzungsrecht, nicht das Eigentumsrecht im Einklang mit dem Verbot Kirchengut zu veräussern, das in der byzantinischen Kirche theoretisch wenigstens stets in Geltung stand. Es scheint, dass er bisweilen auch einen mässigen Zins zu zahlen hatte, der aber wohl vor allem die Anerkennung des Eigentums der Kirche ausdrücken sollte, nicht als volle Gegenleistung für die Leihe gedacht war. Der Beliehene durfte das ihm ausgeliehene Gut weder veräussern, noch verschenken, noch zur Mitgift geben, noch vererben.

(1) *Actes de Chilandar,* Viz. Vr. 17 (1910) 131 ss.

(2) *Actes de Xenophon,* Viz. Vrem. 10 (1903) 41.

Letzeres Verbot scheint aber manchmal in dem Sinn gemildert worden zu sein, dass es dem Kleriker erlaubt war, das ihm gegebene *klerikaton* bei seinem Tod seinen Söhnen zu vermachen, falls diese ebenfalls Kleriker und bereit waren, dafür kirchlichen Dienst zu tun. *Klerikata* bestanden an Land-, aber auch an Stadtpfarren. Handelte es sich in diesem letzteren Fall auch immer um Leihe von unbeweglichem Besitz? Wir haben keine Möglichkeit, das klar zu entscheiden. Beispiele zeigen uns, dass auch die Pfründen der Stadtgeistlichkeit vielfach Nutzungsrechte an Grund und Boden umfassten. Das ganze Institut ist gewohnheitsrechtlich. Der Bischof konnte die liegenden Güter seiner Kirche als *klerikata* ausgeben; aber er war nicht gehalten, jedem Geistlichen ein entsprechendes *beneficium* für seine Amtswaltung zu verleihen, wie dies im Abendland der Fall war. Besteht ein Zusammenhang zwischen den *klerikata* und den abendländischen *beneficia?* Nach dem Stand der heute bekannten Quellen wird sich das wohl nicht entscheiden lassen. Vorläufig wenigstens scheinen die *klerikata* nur für die letzten Jahrhunderte des byzantinischen Reichs bezeugt zu sein. Das könnte für eine Abhängigkeit sprechen. Aber vielleicht ist nur ein entfernter Zusammenhang da, insofern die allgemeine Entwicklung in Byzanz auf eine gewisse Feudalisierung ging und wir z. B. in den Militärlehen ähnliche Formen von Leihe vor uns haben [1].

Neben den *klerikata* gab es auch noch andere Arten und Weisen, wie der byzantinische Klerus für seine kirchliche Tätigkeit entlohnt wurde. Vielfach spricht man hier von *diaria*. Es wird sich um Leistungen in Geld oder Naturalien gehandelt haben, die als Gehalt für den zu verrichtenden kirchlichen Dienst galten. Bisweilen werden die *diaria* andern kirchlichen Einkünften gegenübergestellt. Man könnte an Sondervergütungen denken, die den Diakonen ausbezahlt worden wären am Ende ihres Wochendienstes — vielfach wurde der Dienst abwechselnd nach Wochen getan — aber der Zusammenhang lässt das nicht zu. Im allgemeinen scheint der Ausdruck aber für das eigentliche Gehalt der Kleriker gebraucht worden zu sein.

[1] Vgl. jetzt G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1940, 262, 264 f., 279, 281 usw.

Es ist nur noch übrig, auf eine Nachricht hinzuweisen, aus der hervorgeht, dass nicht nur die Kirche, sondern bisweilen auch die weltliche Obrigkeit für den Unterhalt der Kleriker aufkam. Eine Bemerkung, die in einem noch nicht veröffentlichten *logos* des Nikolaos Kabasilas enthalten und von Tafrali mitgeteilt worden ist, ergibt sich, dass die Stadt Thessalonike dem Metropoliten jährlich für ihn selbst und die Priester des Sprengels eine bedeutende Summe zur Verfügung stellte (1). Es handelt sich aber hier vielleicht um einen ausserordentlichen Fall. Jedenfalls haben wir keine Nachrichten über ähnliche Beiträge anderer Städte.

V.

Wir haben oben bereits davon gesprochen, dass überall neben den « öffentlichen » Kirchen zahlreiche andere Gotteshäuser bestanden, die der fromme Eifer von Privatpersonen errichtet hatte. Diese Privatkirchen wurden vielfach vom Stifter als eigene Vermögenssubjekte errichtet. In diesem Fall stand die Kirche ganz unter der Aufsicht und der Jurisdiktion des Bischofs, wenn dem Stifter auch gewisse Rechte vorbehalten waren, z. B. das Präsentationsrecht der an ihr anzustellenden Geistlichen. Andere Kirchen blieben aber im Eigentum des Stifters oder galten als Zubehör des Bodens auf dem sie standen. Früher hat man über die Frage, ob es Eigenkirchen bereits im römischen Reich gegeben habe, stark gestritten. Heute kann man sie als im bejahenden Sinne gelöst betrachten, wenn auch über manche Einzelheiten noch Dunkel besteht (2).

Schon eine berühmte Stelle das Chrysostomos zeigt, wie die grossen Landherren auf ihren Besitzungen Kirchen er-

(1) O. Tafrali, *Thessalonique au XIVe siècle,* Paris 1913, p. 90.

(2) Entschieden hat die Frage die oben S. 395 Anm. 1 angeführte Untersuchung von A. Steinwenter. S. 3, Anm. 1 ist dort die hauptsächliche Literatur angegeben. Besonders energisch hatte sich gegen die Möglichkeit des Privateigentums A. Knecht ausgesprochen, *System des Just. Kirchenvermögenrechts,* S. 33 ff. U. Stutz ist den Ausführungen Steinwenters beigetreten, Sitz. Ber. Preuss. Ak. d. Wiss. 1930, 213.

bauten, dafür aber auch das Eigentum daran in Anspruch nahmen (1). Selbst Justinian hat nicht die Möglichkeit des Privateigentums an Kirchen und Klöstern geleugnet und privatrechtliche Verfügungen darüber unbedingt nur verboten, wenn diese mit ihrer Widmung zum Gottesdienst in Widerspruch standen (2). Später griff dann das Eigenkirchenwesen in Byzanz noch viel weiter um sich (3). Wie die Klöster wurden dazu auch die Kirchen an reiche Wohltäter unter dem Titel eines Ephoren ausgegeben, die damit ungefähr die Verpflichtungen eines Stifters übernahmen, zugleich aber auch verschiedenartige Herrschaftsrechte an der Kirche erhielten (4). Die Patriarchen von Konstantinopel suchten diese zu begrenzen, aber in der Wirklichkeit blieben ihre Vorschriften oft unbeachtet.

Die Pflichten der Stifter hatte bereits Justinian in seinen Novellen geregelt. Sie mussten für die Erhaltung des Gotteshauses sorgen, dazu für die Abhaltung des Gottesdienstes und den Unterhalt des Klerus. Sie sollten in ihrer Stiftung genügende Mittel für diese Zwecke bereitstellen (5). Die auf die Reichnisse der Kleriker bezüglichen Stellen haben wir bereits oben behandelt (6). Die Vorschriften Justinians, die auch in den Nomokanon in XIV. Tit. übergegangen waren, blieben auch später in Geltung (7); aber es ist verständlich, dass die Ausführung oft hinter dem Gesetz zurückblieb. Ausserdem ging das Stiftungsvermögen im Lauf der Zeit vielfach verloren. Der Eigentümer der Kirche musste dann auf andere Weise für die Besoldung der Geistlichen sorgen, die den Gottesdienst an seiner Kirche verrichteten.

Ueber die tatsächlichen Verhältnisse der späteren Jahrhunderte erhalten wir Auskunft aus den Urkunden. So mussten nach einer Synodalentscheidung aus dem Jahre 1401 die Eigenkirchenherren

(1) *In Acta Apost.*, hom. XVIII, n. 4, PG, t. 60, c. 147 s.

(2) Nov. 123, c. 18 und Nov. 131, c. 8 und 14. Vgl. STEINWENTER, *loc. cit.*, S. 4.

(3) Vgl. diese Zeitschrift, VI (1940) 341 ff.

(4) Ibid., 339, 346 ff.

(5) Nov. 67. In vielen andern ist dies vorausgesetzt.

(6) S. oben S. 395 f.

(7) Tit. III, c. 14, tit. VIII, c. 2, RP I, 117, 152.

vor der hl. Synode versprechen, dass sie einen Priester anstellen würden mit der Verpflichtung die Matutin und die Vesper zu singen und an allen Sonn– und Feiertagen die hl. Liturgie darzubringen, wie auch das Gedächtnis der verstorbenen und lebenden Stifter zu halten (1). Ursprünglich war bei der Kirche ein Stiftungsvermögen gewesen, das ausreichte für die Beleuchtung und die andern Bedürfnisse der Kirche, sowie für den Unterhalt des Priesters, der sie versehen sollte. Aber die Verwandten des Stifters hatten sich nach seinem Tod dies Vermögen geteilt und die Kirche verkommen lassen (2).

In einer andern Urkunde wird berichtet, dass der Stifter dem Priester die roga gab für den kirchlichen Gesang, und anderes Geld für die Ausschmückung des Gotteshauses (a. 1402) (3).

Nachdem die Nonne Euphrosyne für ein ihr durch Erbschaft zugefallenes Bild eine Kirche errichtet hatte, stellte sie an dieser mit Gehalt einen Priester an, der den entsprechenden Gottesdienst abhielt (a. 1316) (4).

Manchmal wird genauer angegeben, wie die Priester oder aus welcben Mitteln sie entlohnt wurden. So ist von einem Vertrag die Rede, wonach der Priester sich verpflichtete während dreier Jahre den Gottesdienst in einer Kirche abzuhalten. Er erhielt als Gegenleistung ein Haus, dessen Wert nicht angegeben wird; ein anderes Haus, von dem im gleichen Zusammenhang die Rede ist, wurde auf 24 nomismata geschätzt (5). In einem andern Falle wurde bei Vergebung einer Kirche an zwei Personen festgesetzt, dass die Einkünfte der Kirche zur Bestreitung des Gottesdienstes dienen müssten; darunter werden auch die Ausgaben für die Entlohnung des Geistlichen (das *psallein*) verstanden. Als Pachtgeld für die Kirche waren 48 Dukaten zu zahlen (6).

Nicht ganz klar ist, was in einer andern Urkunde bestimmt wird, durch die einem Kloster eine in Verfall geratene Kirche übergeben wird (7). Das Kloster ist verpflichtet dem Metropoliten das *kanonikon,* den Klerikern das jährliche *psaltikon* und die *trapeza* am Fest der hl. Anargyroi zu geben, sowie auch einen Teil von der *panegyris,* die es am Fest dieser Heiligen erhält. Nachher werden

(1) MM II, 458, 8. (2) Ibid., 455, 25. (3) Ibid., 496, 3.
(4) MM I, 52, 22. (5) MM II, 339.
(6) Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, III (1919) 221.
(7) Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, III (1919) 331.

die Kleriker noch einmal erwähnt; weil aber der Text verderbt ist, ist nicht ganz klar, ob es sich um dieselben handelt. Man könnte bei den zuerst erwähnten an die Kleriker der Metropolie denken; anderseits ist nicht das *psaltikon* vielleicht die Entlohnung für das *psallein?* Bei der *panegyris* scheint es sich um Abgaben von einer Messe oder von den Einnahmen von den Titelfesten zu handeln (1).

Während die meisten Urkunden, die uns zur Verfügung stehen, aus dem XIII.-XV. Jahrhundert stammen, führt uns das Testament des *protospatharios* Boilas in das XI. Jh. hinauf. Dieser reiche Herr gab der von ihm errichteten Kirche die Hälfte einer Gutsherrschaft zur Stiftung mit der Bestimmung, dass die Kleriker davon ihren Unterhalt haben sollten; und zwar sollten die Priester und Diakone jährlich 20 *nomismata* erhalten. Für die Beleuchtung der Kirche sollten 12 *nomismata* dienen. Der Kirche der hl. Barbara stiftete er für die Abhaltung der hl. Liturgie und die Gedächtnis- und Trauergottesdienste 12 *nomismata*; dazu empfing sie von einem Dorfe 200 Scheffel Weizen und 1000 Liter Wein. An einer andern Stelle des Testamentes ist von einem Schützling des Stifters die Rede, den er zum Kleriker an der Kirche der Gottesmutter gemacht und die *roga* und die *annona* eines Diakons gegeben hat, und der dazu wohl auch noch aus seiner Kunst des Buchschreibens etwas dazu verdienen können werde (2).

Nicht selten suchten die an den Eigenkirchen angestellten Priester, nicht zufrieden mit ihrem Gehalt, die Kirche selbst in ihr Eigentum zu bringen.

Bezeichnend ist ein Fall, von dem eine Patriarchalentscheidung vom J. 1324 berichtet. Der Basileios Sebasteianos hatte eine Kirche errichtet, zu deren Unterhalt er einige Häuser und Erbpachtrechte bestimmte. Das Ganze hinterliess er seinem Sohn, der bei seinem Tode seinerseits, weil ohne Kinder, seine Neffen und einen Vetter zu Erben einsetzte. Der Priester, der die Kirche versah, beanspruchte jetzt diese wie die dazugehörigen Häuser als Eigentum, obschon er jährlich für die Abhaltung des Gottesdienstes 6 *nomismata* erhalten hatte. Die Synode entschied sich ganz für das Recht der Erben;

(1) Vgl. oben S. 400, sowie auch diese Ztschr. V (1939) 497 f.

(2) Журиалъ мин. нар. просв., 1907, 5, p. 225.

diesen stände es auch frei, einen ihnen zusagenden Priester anzustellen, jedoch mit Wissen und Genehmigung des Patriarchen ([1]).

Aehnlich ging es in einer Streitfrage, die für das Eigenkirchenwesen in Byzanz überhaupt sehr lehrreich ist. Ein kaiserliches *prostagma* hatte dem Priester Theodoros Sisinios das Recht auf eine Kirche bestätigt, die sein Schwager ausserhalb der Hauptstadt am Meeresufer errichtet hatte und erlaubt, diese auch weiterhin zu vererben. Bei seinem Tode hinterliess er diese seinen zwei Söhnen, die selbst Priester wurden; sie besassen die Kirche zu gleichen Teilen und teilten ihre Einkünfte unter sich. Der eine von beiden hatte wieder zwei Kinder, eine Tochter Anna und einen Sohn Michael, die jeder ein Viertel des Eigentums an der Kirche erbten. Michael erwarb dazu durch Kauf die Hälfte des Rechtes an der Kirche, die von dem andern Sohn des Theodoros auf dessen einzige Tochter übergegangen war. Sein Kind, für das jetzt der Vormund vor Gericht trat, war also Eigentümer von drei Vierteilen der Kirche. Der Priester, der den Dienst an dieser versah, suchte nun die Minderjährigkeit auszunutzen, um sich selbst in den Besitz der Kirche zu bringen. Die Synode wies jedoch seine Ansprüche als völlig unbegründet zurück und bestimmte, dass das Kind des Michael zu den drei Vierteln auch das letzte Viertel von seiner Tante erben sollte, falls diese ohne Testament sterben sollte. Diese könne aber frei über ihren Anteil an der Kirche verfügen. Der Priester solle, falls er in Frieden und ohne Streit mit den Eigentümern leben wolle, seinen Dienst weiterversehen und dafür eine *roga* in Empfang nehmen, oder auch, wenn die Eigentümer damit einverstanden wären, die ganzen Einkünfte der Kirche. Sonst könnten diese im Einvernehmen mit dem Patriarchen, einen andern Priester anstellen ([2]).

Es ist in dieser Urkunde davon die Rede, dass der Priester gegebenenfalls sein Gehalt aus den Einkünften der Kirche empfangen solle. Dies scheint auch sonst nicht selten vorgekommen zu sein. Vielfach geschah dies in der Weise, dass der Eigentümer und der an der Kirche angestellte Priester die Einkünfte unter sich teilten.

Ein hoher Beamter, ein *megas primikerios* hatte es verstanden, die Kirche eines zum Kloster Esphigmenou gehörigen Metochions

([1]) MM I, 110. ([2]) MM II, 391 ss.

an sich zu bringen; die Hälfte der Einkünfte verlangte er für sich, die andere Hälfte gab er dem von ihm angestellten Priester [1]. Aehnlich war es in einem sehr verwickelten Streitfall, der im J. 1401 der hl. Synode vorgelegt wurde [2]. Die Athanasia Gauraina war Eigentümerin eines sehr verehrten Bildes der stets jungfräulichen Gottesmutter Maria mit dem Beinanem der Kouboukłaraia gewesen. In ihrem Testament teilte sie die Einkünfte, die aus den Weihegaben zuflossen in drei Teile, einen für die Kirche, in der das Bild aufbewahrt wurde, einen für ihren Bruder Gauras, einen Priester, den dritten für ihre Schwester Kale. Die andern Einnahmen aus den Messen und *parakleseis,* aus den Gaben von Wachs und Oel sollten nach ihrem Willen so geteilt werden, dass die Hälfte an den in der Kirche diensttuenden Priester, die andere Hälfte an die beiden Erben fiele. Der Bruder hatte vom Kaiser 300 *hyperpyra* empfangen und einen Bürgen dafür stellen müssen, weil seine Schwester das Bild aus der Stadt fortgeschafft und zu verstecken gesucht hatte. Das Bild wurde aber gefunden und vom Kaiser ihr fortgenommen. Als der *papas* nach einiger Zeit die Hauptstadt wegen des dort herrschenden Mangels verlassen wollte, befreite er den früheren Bürgen von seiner Verpflichtung und übergab das Bild wieder dem Kaiser; als dessen « Mann » Demetrios Boullotes sich auf Bitten der Kale und ihrer Tochter bereit erklärte für 200 *hyperpyra* zu bürgen, übergab ihm der Kaiser das Bild mit der Bedingung, dass er es nicht aus seinen Händen lassen sollte ohne seine Zustimmung. Als daher die Tochter der Kale sich jetzt im Namen der eigenen Tochter Anna, der ihre Mutter ihren Anteil am Bild vermacht hatte, sich an das Gericht wandte um die Herausgabe des Bildes zu erlangen, bestimmte die Synode, nachdem der Sachverhalt geklärt war, dass aus den Weihegaben, die sehr reich gewesen zu sein scheinen, drei Teile gemacht werden sollten; das erste Drittel sollte die Kirche erhalten, in der das Bild ursprünglich stand und die im Testamente der Athanasia genannt worden war. Das zweite Drittel sollte die Anna empfangen als ihre Erbin und ebenso das letzte Drittel als Almosen und Anteil ihres Grossonkels Gauras, bis dieser oder seine Erben selbst nach Konstantinopel zurückkehrten und ihren Anteil in Empfang nähmen. Von den Einkünften aus den Messen und *parakleseis* sollte die Hälfte der Priester der Kirche des Boullotes, wo das Bild jetzt aufgestellt war, entgegennehmen, die an-

(1) *Actes d'Esphigmenou,* Viz. Vrem. XII (1906) 42 (a. 1387).
(2) MM II, 513 ss.

dere Hälfte die Anna, bis Gauras zurückkäme und auch hiervon seinen Anteil empfinge (1).

Die angeführten Urkunden geben uns ein Bild von der Entlohnung der Geistlichen, die der an Eigenkirchen oder ähnlichen Herrschaftsrechten unterworfenen Kirchen angestellt waren, für die späteren Jahrhunderte. Wenn die Gesetzgebung Justinians als Regel forderte, dass die Stifter in ihrer Stiftung selbst für den Unterhalt den an der Kirche dienenden Kleriker die nötigen Mittel bereitstelle, so findet man derartige Anordnungen auch in unserer Zeit. Häufiger scheint es aber jetzt vorgekommen zu sein, dass der Eigentümer oder Herr der Kirche mit einem Priester auf kürzere oder längere Zeit einen Vertrag schloss, und unmittelbar ihm ein Gehalt auszahlte. Dies konnte in einer bestimmten Geldsumme oder in Natur oder in einer sonstigen Vergütung bestehen; manchmal erhielt der Priester die Einkünfte aus der Kirche oder einen Teil davon für sich. Die Verpflichtung, die der Priester dafür übernahm, bestand besonders im *psallein;* darunter sind die Feier der Matutin, des *orthros* und der Vesper, wohl auch die sonn- und festtägliche Messe, sowie bestimmte Gedächtnisgottesdienste zu verstehen. Die Patriarchen erkennen das Eigentumsrecht an den Kirchen in ihren Entscheidungen an; verlangen aber, dass die Anstellung des Geistlichen mit ihrer Zustimmung geschehe.

VI.

Auch für die Geistlichkeit der Klosterkirchen und Klosterkapellen bildete der Gottesdienst einen wichtigen Teil der Amtspflichten. Vielfach gab es aber daneben auch noch andere Aufgaben; deshalb empfiehlt es sich, sie getrennt zu

(1) Zhishman vor allem hat betont, « der Stifter dürfe nicht aus dem Vermögen, den Einkünften und Opferspenden seiner Anstalt einen Nutzen ziehen », *Das Stifterrecht*, S. 63. Er hat diese Behauptung freilich etwas eingeschränkt, aber dank seiner Autorität sieht man gerade hierin einen wesentlichen Unterschied zwischen dem abendländischen und dem morgenländischen Eigenkirchenrecht. Diese Auffassung halte ich nicht für richtig; ich kann hier aber nicht auf diese Frage eingehen und werde an anderer Stelle auf sie zurückkommen.

betrachten. Die Typika der Mönchsklöster enthalten zum grossen Teil keine besondere Bestimmungen für die Priester. Für sie galten die gleichen Vorschriften wie für die andern Insassen des Klosters. Dagegen geben die wenigen uns erhalten Typika von Frauenklöstern gewöhnlich einige, wenn auch kurze Angaben über unsern Gegenstand.

So will die basilissa Irene, dass in ihrem Kloster der Kecharitomene zwei Priester seien, Eunuchen, womöglich Mönche, welche einen ehrfurchterweckenden Lebenswandel hätten, bescheiden, demütig seien, die Worte der Heiligen Schrift in rechter Weise vorzulesen verständen. Falls diese nicht zu haben wären, könne man auch fromme Weltpriester nehmen. Einer davon soll *paroikonomos* sein. Ausser ihnen gab es noch einen geistlichen Vater für die Nonnen (1).

Im Typikon ist nichts über die Einkünfte dieser Priester gesagt. Dagegen spricht die Stifterin an einer andern Stelle von dem Kloster der Kellaraia, wo der Begräbnisplatz des Klosters sich befindet und vier Nonnen die Gräber hüten sollen. Hier soll ein Weltpriester den Dienst versehen und für den Gottesdienst, die Beleuchtung und die andern Bedürfnisse der Kirche sorgen; dafür soll er vom Kloster der Kecharitomene entlohnt werden. Eine Summe wird aber auch hier nicht angegeben (2).

Um Priester, die Dienst tun in einem Frauenkloster scheint es sich auch in dem Typikon, das der Bischof Neilos von Tamasia für das Mönchskloster der Gottesmutter vom Berge Machairas erliess, zu handeln (1210). Am Schlusse spricht er von einem von ihm ebenfalls in Tamasia errichteten Nonnenkloster, als dessen Epitropen er den Abt des Mönchsklosters und einen andern Priestermönch bestellt. Die Nonnen erhalten ihre Einkünfte vom Hauptkloster. Von ihnen sollen die Priester der Blachernitissa jährlich 24 *nomismata* erhalten; diese stehen auch sonst unter der Autorität des hegumenos und müssen ihm von den männlichen Tieren den Zehnten geben, von den weiblichen aber nicht, Diese kleine *eulogia,* soll der hegumenos ihnen gönnen, ohne Vorwände zu suchen (3).

(1) Cc. 15 und 16, MM V, 346.

(2) Ibid., 372. Am Ende des Typikon ist eine Aufstellung von Einkünften und Ausgaben des Klosters beigefügt. Letztere beginnt mit den Worten: der *papas* erhält eine jährliche *roga* von 20 *nomismata...* Es ist aber nicht klar, auf wen sich dies bezieht.

(3) C. 47, ibid., 431.

Genauere Bestimmungen finden wir in dem Typikon des Klosters des Lips vor, das gegen Ende des XIII. Jhs. von der Kaiserin Theodora, der Gattin Michaels VIII. mit grossem Glanz erneuert wurde. Die Stifterin bestimmt, dass immer 4 Priester im Kloster seien, zwei für die alte und zwei für die neue Kirche; sie sollen jeder jährlich 12 Goldstücke, 50 *medimnoi* Getreide und 36 *metra* Wein erhalten. Ausserdem gab es einen geistlichen Leiter, der jeden Monat auf drei Tage ins Kloster kommen solle (1).

Für das Krankenhaus gab einen eigenen Priester, der jährlich 12 *nomismata* und 24 *medimnoi annonikai* erhielt (2).

Das gleiche Typikon enthält auch Bestimmungen über das von der Kaiserin erneuerte Kloster der *anargyroi.* Hier sind nur zwei Priester angestellt, die die gleiche Entlohnung in Geld, Getreide, Wein erhalten sollen. Dreimal in der Woche, ausser den Sonn- und Feiertagen sollen sie die hl. Liturgie feiern (3).

Schliesslich ist noch das Typikon des Neilos Damilas für das Frauenkloster von Baionia auf Kreta (1400) zu erwähnen. Den Gottesdienst soll ein frommer und gottesfürchtiger Weltpriester verrichten, der von allen oder der Mehrzahl gewählt worden ist. Der Stifter will nicht dulden, dass ein Mönch im Kloster die hl. Messe lese, solange die Welt bestehe!

Auch ein geistlicher Vater ist von den Nonnen zu wählen. Ueber die Besoldung des Geistlichen enthält das Typikon keine Angaben (4).

(1) H. Delehaye, *Deux Typica byzantins de l'époque des Paléologues,* Brüssel 1921, 110, 112/113.

(2) Ibid., 132. Nach W. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates,* Jena 1894, 116 wäre der *modios annonikos* (« Marktscheffel ») gleich 20 Sextare, gleich 11 Liter. Der *medimnos annonikos* wäre also sechsmal soviel. Des Vergleiches wegen sind die Angaben über die Gehälter der andern Angestellten des Hospitals zu beachten. Es hat 15 Betten; für die Besorgung der Kranken gibt es 3 Aerzte, die je 16 nomismata empfangen, einen *option* (Delehaye: comptable?), mit 12,6 Diener mit je 10, einen Krankenwärter mit 14, ein *episkepton* mit 12,2 Apotheker mit 12, ein *phlebotomos* (Aderlasser) mit 4,3 Diener mit je 10, einen Koch ebenfalls mit 10, eine Wäscherin mit 5 *nomismata* Gehalt, loc. cit., p. 134 ; cf. p. 184.

(3) Ibid., 138. Hier erhält der *oikonomos* ein merklich höheres Gehalt: 30 *nomismata,* 50 *medimnoi* Getreide, 50 Gerste und 50 *metra* Wein, p. 139. (W. Nissen, loc. cit. setzt das *metron annonikon* = 11, das *metron thalassion* = 16,5 Liter).

(4) *Izvestija Russk. Arkheol. Instituta v. KP.,* XV (1911) 106 s.

Verschieden von den Frauenklöstern war die Stellung der Priester in den Mönchsklöstern. Hier bildeten sie im wesentlichen nur ein Glied der Gemeine wie die andern Mönche. Deshalb sprechen auch die Typika meist nicht von ihnen. Immerhin lag ihnen die Abhaltung des Gottesdienstes ob und daraus konnte man ihnen einen gewissen Vorrang zuerkennen; bisweilen wird ihnen auch eine grössere Summe für den Unterhalt als den einfachen Mönchen gegeben.

Der Grossdomestikos Gregorios Pakourianos will, dass von den 50 Mönchen des von ihm errichteten Klosters 6 Priester seien. Diese werden vom hegumenos und der Brüdergemeine gewählt. Da sie alles was ihnen zum Leben nötig ist, von der Kirche empfangen, so sollen sie dafür die hl. Liturgie an den Sonntagen und drei Tagen der Woche in seiner Meinung darbringen. An den übrigen drei Tagen steht es ihnen frei, die Meinung zu bestimmen. Mit Erlaubnis des hegumenos können sie für die Darbringung des Opfers auch Spenden entgegennehmen. Der Mönchspriester, der das kleine Seminar für 6 Kandidaten im Kloster des hl. Nikolaos leitet, soll auch die *roga* und was er zum Leben bedarf, vom Kloster empfangen (1).

Eingehender spricht über die Mittel zum Unterhalt das Typikon des Michael Attaleiates. Der hegnmenos soll eine *roga* von 12 *nomismata,* die Verwalter je 8, die Priester 7, die übrigen 6 *nomismata* erhalten. Der hegumenos soll ausserdem 48 Scheffel Getreide, 36 *metra* Wein, drei *nomismata* für die Zukost, 2 *nomismata* für Oel, 3 Scheffel Gemüse erhalten. Für die andern sind die Zahlen 30 Scheffel Getreide, 24 *metra* Wein, 2 *nomismata* für Zukost und eins für Oel, 3 Scheffel Gemüse. Ausserdem gab es an Festtagen eine besondere Gabe für den Tisch der Mönche (2).

Während es sich hier um Priester handelt, die als Mönche zum Kloster gehören, wurde in andern Fällen die vom Kloster abhängige Kirche von Weltpriestern versorgt. So scheint schon die kurze Bemerkung des Nikon Metanoeite, des grossen Busspredigers des Peloponnes zu verstehen sein, wenn er in seinem Testament bestimmt, dass die Mönche und Priester der von ihm erbauten Kirche ihren Unterhalt von den Metochien des Klosters empfangen sollten (3).

(1) *Viz. Vrem.*, XI (1904), p. 21, 23, 50.

(2) MM V, 315/316. Cf. W. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates,* 45, 120.

(3) Νέος Ἑλληνομνήμων, III, (1906), 227; vgl. die Vita, ibid., 170 f.

Ein bemerkenswertes Beispiel einer solchen vom Kloster abhängigen Kirche haben wir in dem grossen beim Pantokratorkloster von Joannes Komnenos erbauten Kirche der Eleousa. Nach dem Typikon des basileus sollen 50 Kleriker an ihr angestellt sein, die in zwei *hebdomadai* eingeteilt waren und eine um die andere Woche den Dienst versahen. Von ihnen waren 8 Priester mit den Vorstehern der beiden Gruppen, 10 Diakone, 2 *domestikoi,* 2 *laosynaktoi,* 16 Sänger, 4 *kanonarchai,* 8 Kerzenträger und 4 ausserplanmässige Kerzenträger. Das Gehalt betrug 15 *nomismata* und 25 Seescheffel Getreide für die beiden *protoi* der Priester, 14 *nomismata* und 25 Seescheffel für die andern Priester, je 10 *nomismata* und 24 Seescheffel für die Diakone und die *domestikoi,* 12 *nomismata* und 20 Seescheffel für die *laosynaktoi* und die Sänger, 6 *nomismata* und 15 Seescheffel für die *kanonarchai* und Kerzenträger, 4 *nomismata* und 12 Seescheffel Getreide für die ausserplanmässigen Kerzenträger. Die diensttuenden Kleriker erhielten in ihrer Woche dazu ein *nomisma* und ein anderes für die Vigil am Freitag. Ausserdem waren an bestimmten Festen und Gedächtnistagen Gaben von zwei oder drei *hyperpyra* für die Kleriker festgesetzt (1).

Die angeführten Texte sind lehrreich wegen der genauen Angaben über die Höhe des Gehalts der Kleriker. Rechtlich war die Stellung der Weltkleriker an Klosterkirchen nicht von jener der an andern nichtbischöflichen Kirchen angestellten Geistlichen verschieden.

VII.

Bisher haben wir von dem Gehalt gesprochen, das den Klerikern, sei es von der kirchlichen Obrigkeit sei es von Privatpersonen für ihre Amtsleistungen gezahlt wurde. Die Geistlichen hatten aber auch noch andere Einnahmen, die unmittelbar von den Gläubigen kamen. Es handelt sich hier vor allem um die Oblationen und die sogenannten Stolgebühren. Wir können hier nicht auf die Geschichte der Oblationen eingehen. Es möge genügen darauf hinzuweisen, dass sie in alter

(1) A. Dmitrievskij, Описанiе литургическихъ рукописей, I, Kiev 1895, 677 ss.

Zeit eine der Haupteinnahmequellen für den Unterhalt des Klerus gewesen sind ([1]). Als später durch Stiftungen und regelmässige Bezahlung für den Klerus gesorgt wurde, traten sie zurück, werden aber wahrscheinlich nie ganz verschwunden sein. Leider haben wir nur sehr spärliche Nachrichten darüber.

In gewissen Gegenden hatte sich der Brauch erhalten, dass Rinder und Schafe dem Priester gebracht wurden, damit er sie schlachte, oder Tauben, damit er sie über den Gräbern der Verstorbenen töte. Der Erzbischof Niketas von Thessalonike wurde gefragt, wie solche Priester zu bestrafen seien. In seiner Antwort erklärt er zwar den angeführten Brauch für jüdischen und heidnischen Aberglauben, aber er billigt zugleich, dass dem Priester Salz und Vieh und Schafe und Tauben usw. zum Segnen dargebracht werden und dass die Laien ihm Geschenke für seinen Unterhalt geben; wenn sie keinen ganzen Ochsen darbringen könnten, so sollten sie wenigstens einen Teil, oder das Fett oder die Haut oder eine Taube oder sonstiges Geflügel ihm überreichen ([2]).

Ebenso kennt Balsamon diesen Brauch der Oblationen. Zum can. 4 der hl. Apostel, welcher von den den Kirchen dargebrachten *kaniskia* (zunächst Körbchen mit Obst und Früchten) spricht, bemerkt er zum Schluss, der Bischof und die Priester seien verpflichtet auch den Diakonen und andern Klerikern mitzugeben ([3]). Das Gleiche wiederholt er in der Antwort auf die 59. Frage des Patriarchen Markos. Was soll mit den Ess- und Trinksachen geschehen, die von einigen in den Kirchen dargebracht werden? Balsamon antwortet, dass die Ess-und Trinksachen, die gemäss der Gewohnheit an den Festtagen der Heiligen und zum Gedächtnis der Toten den Kirchen dargebracht oder zur Verteilung für die Seelenruhe der Verstorbenen gegeben werden, vom Bischof in Empfang genommen und unter den Klerus, Fremde und sonstige Arme verteilt werden sollten. Es handelt sich offenbar um eine noch lebenden Brauch ([4]).

Nicht viel besser als über die Oblationen sind wir über die Stolgebühren in der byzantinischen Kirche unterrichtet.

([1]) THOMASSINUS. *Vetus et nova eccl. disciplina circa beneficia et beneficiarios*, III, Paris 1691, lib. I, c. XII ss., p. 41 ss.: P. FOURNERET, *Les biens d'église après les édits de pacification*, Paris 1902, 26 ss.

([2]) RP V 387 s. ([3]) Ibid., II, 7. ([4]) RP IV, 490.

Schon früh begannen die Gläubigen bei Empfang gewisser Sakramente oder bei andern heiligen Handlungen den Priestern ein Geschenk oder eine Vergütung zu geben. Im Westen wendet sich das Eliberitanum gegen die Sitte, in das Taufbecken Geld hineinzuwerfen (1). Später tadeln Augustinus, Gregor der Grosse usw. die Habsucht gewisser Geistlichen, die bei Spendung der Sakramente Geld verlangten (2). Auch aus dem Osten hören wir einige Zeugen, die uns über die Gewohnheit bei Verrichtung geistlicher Amtshandlungen Geld zu geben oder zu verlangen, berichten. So entschuldigten nach der Predigt des hl. Gregor von Nazianz über die Taufe manche den Aufschub des Empfangs dieses Sakraments damit, dass sie kein Geld hätten (3). Von dem Bischof Antiochos von Ptolemais erzählt Sokrates, er habe bei einem längeren Aufenthalt in der Hauptstadt in vielen Kirchen gepredigt und ein schönes Stück Geld zusammengebracht (4). Auch Justinian beklagt es, dass man Geld für die Begräbnisse verlange und erneuerte die bereits von Konstantin gemachte Schenkung von 1100 Werkstätten an die Grosse Kirche, um so allen ein unentgeltliches Begräbnis zu sichern (5). Gegen Geldforderungen bei Spendung der hl. Eucharistie wendete sich das Konzil im Trullo im 23. Canon (6). Kein Bischof, Priester oder Diakon dürfe für die hl. Kommunion etwas verlangen, weder in Geld noch in Natur. Am häufigsten findet man das Verbot derartiger Gaben bei Spendung der Weihe (7). Wir haben oben gesehen, wie man schliesslich gewisse Gaben zuliess und sie nur genau zu begrenzen suchte (8).

Was immer wieder von den Konzilien und den andern Gesetzgebern verworfen wurde, war dass bei Gelegenheit der

(1) Can. 48, Mansi. II, 13.

(2) A. Lebedev, Духовенство древней вселенской церкви отъ временъ апостольскихъ до IX в., Moskau 1905, 431 ff.

(3) Or.: *In sanctum baptisma*, PG, 36, 393.

(4) *Hist. Eccl.* VI, 11, PG, 67, 697. Wenn Sokrates den Bischof Silvanus von Troas lobt, weil er an Stelle seiner Kleriker, die aus Streitsachen Gewinn machten, einen rechtschaffenen Laien zum Richter einsetzte, so ist es nicht klar, obschon möglich, dass es sich um Sporteln handelt, jedenfalls aber nicht um Sporteln aus geistlichen Verrichtungen.

(5) Nov. 59 pr. (6) RP II. 355. (7) Vgl. *Benefizialwesen* S. 662.

(8) S. 389. Vgl. auch diese Ztschr. V (1939) 458 ff.

Spendung geistlicher Amtsverichtungen Geld verlangt wurde. Man kann daraus nicht schliessen, dass es auch verboten war, freiwillig bei dieser Gelegenheit Geschenke anzubieten; diese Uebung scheint dann allmählich zur Gewohnheit (1) geworden zu sein.

Dies ist jedenfalls der Standpunkt, den die kirchlichen Stellen später in Byzanz einnehmen. Der Metropolit Niketas von Thessalonich wendet sich dagegen, dass die Priester nur gegen Entgelt die Gabe der hl. Geheimnisse reichten. Wenn aber jemand freiwillig z. B. um ihrer Armut zu helfen oder sie zu ehren oder aus Wohlwollen ihnen etwas gäbe, so könnten sie das annehmen und über den Geber beteu (2).

Balsamon erzählt in seinem Kommentar zum can. 23 des Konzils im Trullo, wie er an einem Ostersonntag in einem Ort zur Pfarrkirche kam und sah wie die Frauen Eier, die in Teig gebacken waren, getrocknetes Fleisch, sonstige Esswaren und andere Dinge, die dienen konnten, nach dem Morgengottesdienst in die Kirche brachten. Auf seine Frage erklärte man ihm, ohne diese Gaben teile der Priester die hl. Kommunion nicht aus. Er habe dies damals schon missbilligt und freue sich jetzt, dies ausdrücklich verboten zu sehen (3).

In der Antwort auf die 31. Frage des Patriarchen Markos lässt er aber ein bescheidenes und freiwillig dargebrachtes Geschenk bei Gelegenheit der Weihe oder der Taufe oder der hl. Kommunion usw. zu; nur wenn der Priester mehr fordere, als das was die Gewohnheit festgesetzt habe und das was der Empfänger des Sakraments leisten könne, solle er abgesetzt werden. Er beruft sich dabei auf die Stellen der hl. Schrift, die dem Priester erlauben vom Evangelium zu leben (4).

(1) THOMASSINUS, *Vetus et nova Eccl. disc.* t. III, lib. 56, 66, 70, p. 213, 249 261; STUTZ hat das Verdienst, die Bedeutung des Eigenkirchenrechts, wie es sich in den germanischen Reichen ausgebildet hatte, für die Entwicklung der Stolgebühren in das rechte Licht gesetzt zu haben, Art. *Stolgebühren*. Realenzykl. prot. Theol., 19, 67-75. Anderseits würdigt er aber nicht genug die Tatsache, dass solche Gebühren schon vorher tatsächlich überall aufgekommen waren und von der Kirche wenigstens geduldet wurden, wenn auch immer wieder die Freiwilligkeit solcher Gaben betont wurde. Vgl. auch V. FUCHS, *Gründe und Wege zur kirchlichen Anerkennung der Stolgebühren;* Acta Congressus iuridici internat., Rom 1930, III, 211 ff.

(2) RP V, 386. (3) RP II, 355/356.

(4) RP IV, 472. Balsamon führt znr Rechtfertigung dieses Brauchs 1 *Cor.*, 9, 7 und *Deut.* 25, 4 an; er sieht in diesen Gaben also einen Beitrag zum Unterhalt des Priesters.

Wie Balsamon hier bezeugt, dass gewisse Geschenke bei der Weihe, der Taufe, der hl. Kommunion zugelassen waren, so hören wir aus einer Urkunde von einem *entaphiastikon;* ein Priester erhält 4 *hyperpyra* als *entaphiastikon* und für das Gedächtnis des Gebers, der in seiner Kirche begraben sein will (1). Gaben und Stiftungen für Gedächtnisgottesdienste findet man ja überhaupt sehr häufig in der byzantinischen Kirche (2). Eine Novelle des Kaisers Leo VI. (3) und eine andere des Konstantin Porphyrogennetos (4) hatten ausdrücklich vorgeschrieben, dass der dritte Teil der zurückgelassenen Habe in gewissen Fällen für das Seelenheil verwandt werden sollten. Auch die Stifter von Kirchen und Klöstern unterliessen es nie, diese Gedächtnisgottesdienste für sich und ihre Lieben den Kirchen aufzuerlegen. In andern Fällen wurde unmittelbar Geld für eine gestiftete Seelenmesse gegeben (5).

Schliesslich kann man auch manche der obenangeführten Texte zum Zeugnis dafür anführen, dass die Kirchen aus Geschenken und Messtipendien nicht unbeträchtliche Einkünfte hatten. Wir finden aber keinerlei Bestimmungen, die den Empfang solcher Oblationen oder Stolgebühren als Recht des Pfarrpriesters erklärt hätten, wie dies in der abendländischen Kirche der Fall war.

VIII.

Wir sind mit unserer Untersuchung über die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Klerus zu Ende. Um ein volles Bild über seine wirtschaftliche Lage zu erhalten, müsste man

(1) *Actes de Chilandar*, Viz. Vrem. 17 (1910), doc. 27, 115; p. 62.

(2) Vgl. hierüber vor allem E. F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, München 1926, 302 ff., wo auch der Zusammenhang mit dem christlichen Altertum hergestellt wird.

(3) Nov. 40, Zepos, I, 107 ss.

(4) Coll. III, Nov. XII, Zepos I, 235 ss.; Dölger, *Regesten*, n. 678. Vgl. Coll. III, Nov. XIII, Zepos I, 238; Dölger, n. 681; Bruck, *loc. cit.*, 312. Anm. 2 stellt die einschlägigen juristischen Texte zusammen.

(5) Bruck, *loc. cit.*, 318 ff. Eine Stiftung mit der Verpflichtung dreimal wöchentlich für den Geber die hl. Liturgie zu feiern, s. Ἀθηνᾶ, III (1891) 431. Jeden Dienstag musste die Messe für den Stifter gelesen werden nach einer andern Urkunde, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, III (1919) 429.

jetzt auch die vielen andern Nachrichten heranziehen, die uns von der byzantinischen Geistlichkeit, ihrem Reichtum oder ihrer Armut erzählen. Dies liegt jenseits des Rahmens dieses Aufsatzes; wir müssen uns hier auf einige Andeutungen beschränken, die vor allem verhüten sollen, dass aus den vorhergehenden Ausführungen ein falscher Eindruck entstehe.

Es gab sicher in der byzantinischen Kirche zu allen Zeiten Kleriker, die über ein grosses Vermögen verfügten. So jener Leo Ktenas, *domestikos* der « Neuen Kirche », von dem Konstantinos Porphyrogennetos berichtet, er habe als Greis die Würde eines *protospatharios* erhalten wollen und als der Kaiser anfänglich sich sträubte, einem Kleriker diese Würde zu verleihen, schliesslich an Geld und anderen Wertgegenständen 60 Pfund Gold dafür bezahlt; nach zwei Jahren starb er dann (1). Dahin gehört auch die Familie des Johannes Kameniates, der uns einen anschaulichen Bericht über die Eroberung Thessalonichs durch den Korsaren Leon von Tripolis im J. 904 hinterlassen hat (2). Als der Vater, Johannes, zwei Brüder und ein anderer Verwandter schon den Tod vor Augen sahen, drückte Johannes rasch entschlossen einem Neger goldene Schmucksachen in die Hand. Auf das Versprechen hin, ihre Schätze ausliefern zu wollen, rettete sie ein Offizier und brachte sie in den Altarraum einer Kirche. wo sie selbst in Sicherheit waren, aber mit entsetzten Augen ansehen mussten, wie die in die Kirche zusammengeströmte, dichte Menge auf ein Zeichen hin erbarmungslos niedergemetzelt wurde. Als man den Vater fragte, ob er der Bischof wäre, weil sein Kleid darauf schliessen liess, und er das verneinte, gab ein anderer zur Antwort, er stände einem Bischof nicht nach, weil er Exarch von ganz Attika sei. Wir haben es hier mit dem Kathedralklerus, den kirchlichen Würdenträgern zu tun. Aber auch unter dem einfachen Landklerus scheinen wohlhabende Leute gewesen zu sein. Ein Beispiel haben wir in dem *papas,* später Priestermönch, Modenos, dem der Kaiser Andronikos II. auf seine Bitte bestätigt, dass seine *stasis,* sein Bauerngut frei und ohne jede den Paroiken auferlegte Verpflichtung sei und auch in Zukunft auf gleiche Weise bleiben und seinen Kindern weitergegeben werden solle; ebenso bestätigt er dies hinsichtlich

(1) *De administrando imperio,* ed. Bonn., c. 50, p. 233.
(2) *De excidio Thessalonicae,* ed. Bonn. 547, 6 (Theophanes Continuatus).

seines Schwiegersohns, des Priesters Michael Borkenos, dem er auch erneut die *exkousseia*, die Immunität von den staatlichen Abgaben zusichert. 20 Jahre später gibt sein Sohn Basileios Modenos, der einzig Ueberlebende von drei Geschwistern seinen Teil an das Kloster Chilandar, die Hälfte durch Kauf gegen 150 *hyperpyra*, die andere Hälfte als fromme Stiftung für seine und seiner Verwandten Gedächtnis. Das ganze umfasst 950 *modioi*, mit Häusern, Bäumen, Weinbergen usw. (1) Im Jahr darauf gibt ein Schwiegersohn des Modenos 80 *modioi* Acker und 7 *modioi* Weinberg als Stiftung an das gleiche Kloster und erhält als *eulogeia* vom hegumenos 16 und 2 *hyperpyra*. Schliesslich verkaufte im Jahre 1329 der Johannes Mabrianos auch das letzte Drittel der Erbschaft an die Mönche des Klosters für 260 *hyperpyra*. Das Ganze zeigt, dass es auch wohlhabende Landpriester gab, zugleich aber auch, wie die grösseren Bauernwirtschaften der vordringenden wirtschaftlichen Macht der Klöster auf die Dauer nicht zu widerstehen vermochten (2).

Neben den Priestern die ihr Erbgut als freie Bauern verwalteten, gab es aber auch eine grosse Anzahl, die als Paroiken unter der Herrschaft der Kirche, der Klöster oder eines Grundherren standen (3). Schon der Codex Theodosianus bestimmt, dass an den Kirchen der Grundherrschaften oder Dörfer nicht Priester aus andern Besitzungen oder Dörfern angestellt würden, damit sie die Kopfsteuer erlegten und die andern Verpflichtungen erfüllten (4). Justinian nimmt die Kleriker, die Kolonen der Bischöfe sind, gegen deren ungerechte Auflagen und Bedrückungen in Schutz (5). Später begegnen wir Klerikern die dem Paroikenstand angehören, in den Heiligenleben und Urkunden (6). Wie die Privilegien der Kaiser für Klöster und Adel vielfach die Steuerfreiheit der Paroiken als Vergünstigung kennen,

(1) 1 *modias* = 839, 42 m^2.

(2) *Actes de Chilandar*, Viz. Vrem. 17 (1910) doc. 14, p. 35, 37; doc. 53, p. 128 ss.; doc. 59, p. 139; doc. 118, p. 246.

(3) Ueber die wirtschaftliche nnd rechtliche Stellung der Paroiken vgl. B. A. Pančenko, Крестянская собственность въ Виз., Izv. Russk. Arkh. Inst. v. K. IX (1904) passim, z. B. 136 ff.; F. Dölger, *Die Frage des Grundeigentums in Byzanz*, Bulletin of the Internat. Committee of Hist. Sciences, V (1933) 13 f.; idem, *Zur Textgestaltung der Lavra-Urkunden*. Byz. Ztschr. 39 (1939) 60 f.

(4) Cod. Theod., 16, 2, 33 = Cod. Just., 1, 3, 11.

(5) Cod. 1, 3, 38, 1.

(6) Vgl. L. Bréhier, *Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie byzantine*, Byzantion, I (1934) 177-190.

so setzen auch bisweilen die Goldbullen, die den Bischöfen gegeben wurden, die Zahl der steuerfreien Kleriker fest, solcher natürlich die Paroiken des Bistums waren (1); es gab dafür sogar einen eigenen Namen *kleroparoikoi*. Dass diese Kleriker-Paroiken zahlreich waren, dafür legen die Urkunden hinlänglich Zeugnis ab. Ihre wirtschaftliche Lage war je nach Ort und Zeit verschieden. Sie entsprach im allgemeinen jener der andern Paroiken (2). So finden wir in dem *praktikon* des Andronikos Dukas (a. 1073) im Dorfe Olynthos einen Priester mit Frau und Sohn, der einen Zugochsen hat und als Herdsteuer ein *nomisma* zahlt (3). Auf einem andern Gut lebt der Priester Johannes, der ein Paar Zugochsen besitzt und dafür die Herdsteuer von 2 1/2 *nomisma* erlegen muss (4). Im *praktikon* des Priestermönchs Kallinikos für das Dorf Mamitzona (1323) wird der Besitz des Priesters Konstantinos nebst Frau und Tochter so angegeben: 2 Häuser, 1 Paar Zugochsen, 1 Stück Vieh, ein Weinberg von 3 *modioi*, 81 *modioi* Acker; Steuer die zu zahlen ist: 3 *hyperpyra* (5). Sehr niedrig sind die Steuersätze in einer Urkunde, die für das Kloster Xenophon ausgestellt wurde. Hier tritt der *papas* Panagiotes mit Frau, Sohn und Tochter als Eigentümer eines Zugochsen auf; er ist steuerpflichtig für 1/2 *hyperpyra*. Der Priester Theiotokios mit Frau, Sohn und Tochter zahlt sogar nur 1/6 eines *hyperpyron*. Die Sätze der andern Paroiken der Herrschaft sind aber in gleicher Höhe gehalten (6).

Nicht ganz leicht ist es, die Zahl der Priester zu bestimmen. Man erhält aber aus den Urkunden den Eindruck, dass sie verhältnismässig sehr zahlreich waren. Man findet nicht selten Priester unter zehn, zwanzig Familien, die zu einem Gut oder einem Dorf gehören, manchmal sogar mehrere für denselben Weiler oder wenigstens dasselbe Gut. Sehr hoch ist der Hundertsatz, den ein unter den Urkunden des Klosters Vazelon aufbewahrtes Verzeichnis der Steuerpflichtigen angibt: unter den 66 Familien des Gutes Gernare sind 6 Priesterfamilien, aber auch auf den andern Gütern, die dort genannt werden.

(1) Vgl. die Novelle Basileios' II. für das Erzbistum Bulgarien, ed. Gelzer, *Byz. Ztschr.* 2 (1893) 22-78; Dölger, *Regesten*, n. 806,807.

(2) S. z. B. D. Xanalatos *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im MA., hauptsächlich auf Grund der Briefe d. Erzb. Theophylaktos v. Achrida*, S. 31, 36 f. 41, 48.

(3) MM VI, 8, 5. (4) Ibid., 9, 3.

(5) *Actes de Chilandar*, 17 (1910) doc. 92, 80, p. 196

(6) *Actes de Xenophon*, 10 (1903) doc. 11, 279, 293, p. 78.

sind Priester nicht selten (1). Ergänzt werden diese Nachrichten durch Angaben, die sich in einigen Papstbriefen über die Zustände der Kirche von Athen erhalten haben. Innozenz III. führt in einem Briefe den Besitzstand der Kirche von Athen an: 400 *palicae* und 200 *papates* die in Athen wohnen und 100 palicae in Theben und 100 in Negroponte. Mühlen, Gärten und Bäder, Fleischmärkte in Athen und Negroponte und Wasserläufe aus denen die Gärten bewässert werden... » (2). Bei den *papates* handelt es sich zweifellos um Priester, die der Kirche als Paroiken gehören. Die lateinischen Barone suchten die Kirchengüter zu säkularisieren und die Bauern sich zinspflichtig zu machen (3), wogegen die Kirche sich zur Wehr setzte. Schliesslich kam es zu einer Verständigung. Im J. 1221 erliess Honorius III. eine neue Dekretale, in der er die Zahl der auf den Gütern lebenden Priester, soweit sie der kirchlichen Freiheiten teilhaben, regelt (4). In den Weilern, die 25 bis 80 Hörige haben, sollen zwei Priester mit Frau und Kindern — falls nicht die Söhne ausserhalb des Vaterhauses leben, — unter der Gewalt der Kirche leben und frei und exempt von jeder Laiengewalt. Wenn die Zahl der Familien über 70 hinaufgeht, sollen 4 Priester im Dorf frei und exempt sein. Wenn sie über 120 Familien steigt, so sollen 6 Priester diese Freiheiten geniessen und in in diesem Verhältnis weiter. Wenn der Weiler keine 25 Familien besitzt, so soll man aus den umliegenden Weilern soviel Familien hinzuzählen, bis sie diese Zahl erreichen und für sie 2 Priester rechnen, die frei sein sollen wie angegeben. Im übrigen sollen die Landpriester den ganzen Gottesdienst verrichten und ihre kirchlichen Amtsverrichtungen wie bisher erfüllen. Aehnlich wird dann auch für die Priester der Kathedralkirchen und der Stadtkirchen bestimmt, dass sie von aller weltlichen Obrigkeit frei sein sollen.

Die in diesem Schreiben angegebenen Zahlen stimmen mit den früheren Ergebnissen gut überein. Wertvoll ist dieser päpstliche Brief für uns auch, weil er bestätigt, dass diesen Paroiken-Priestern wirklich die Abhaltung des Gottesdienstes und die Spendung der Sakra-

(1) Th. Uspenskij-V. Beneševič. Вазелонские Акты, Leningrad 1927, doc. 106, 17; 18; 23; 29; 58; 84, p. 67ss.

(2) PL 215, 1560. Palicae bezeichnet in jener Zeit die Paroiken. Vgl. T. D. Neroutzos, Χριστιανικαὶ Ἀθῆναι, Δέλτιον τ. ἱστ. κ. ἐθνολ. ἑταιρ., 4 (1892) 69, Anm. 2.

(3) E. Gerland, *Geschichte des latein. Kaiserreichs von Konstantinopel*, I, Homburg v. d. H. 1905, 75 ff., 196 ff.

(4) PL 216, 968.

mente für ihre Gemeinde zustand. Den Haupterwerb hatten sie ohne Zweifel aus der Bestellung des Landes, das sie wie die andern Paroiken von der Kirche bzw. von den Grundherren empfangen hatten. Nebeneinkünfte werden sie aus den Oblationen und Epitrachilgebühren gehabt haben, obschon in unsern Quellen im Zusammenhang mit den Landgeistlichen davon ausdrücklich nicht die Rede ist.

IX.

Wir haben versucht, im Vorstehenden einen Ueberblick über das kirchliche Einkommenwesen des byzantinischen Klerus zu geben. Eine vollständige Erfassung und restlose Auswertung aller uns erhaltenen Quellen wird unsere Ausführungen ohne Zweifel in vielen Punkten ergänzen und verbessern. Immerhin erlauben uns die gesammelten Angaben bereits, ein Bild in grossen Zügen von der materiellen Lage der Geistlichkeit zu machen. Der kaiserliche Palast hatte seinen eigenen Klerus. Nur wer die zum Einkauf nötigen Summen hatte und jedenfalls auch die erforderlichen Bedingungen erfüllte und Empfehlungen besass, konnte versuchen hier aufgenommen zu werden. Er war wohl für die Zeit seines Lebens versorgt und hatte je nach dem eine glänzende Laufbahn vor sich.

Nicht weniger waren Stellen an der Grossen Kirche begehrt. Man war bereit, auch Jahre lang als « Ueberzähliger » umsonst Dienst zu tun, nur in der Hoffnung schliesslich eine freiwerdende Stelle zu erhalten. Freilich scheint sich das Gehalt der einfachen Priester und Diakone in bescheidenen Grenzen gehalten zu haben; aber wer hier eintrat, mochte sich versprechen es, wenn nicht zum Patriarchen, so doch wenigstens zu einer wohldotierten Prälatenstelle zu bringen. Auch die an den andern öffentlichen Kirchen der Hauptstadt angestellten Priester scheinen feste Besoldung erhalten zu haben. In der Provinz empfingen vor allem die Kleriker der Kathedrale, die Gehilfen des Bischofs in der Verwaltung seines Sprengels, eine Vergütung in Geld oder Natur oder in Form eines *klerikaton*. Ja man wird mit Recht den Kreis der Kleriker, die solche *klerikata* erhielten, weiter fassen und auch die Kleriker der Kirchen der kleinen Städte und vielleicht z. T. wenigstens der Dörfer in ihn einbeziehen können. Wie weit dies der Fall war, können wir allerdings aus unsern

Quellen nicht entscheiden. Es handelt sich dabei immer um die Kleriker der « öffentlichen Kirchen » der *katholikai ekklesiai*, die in weitgehendem Masse den Pfarrkirchen des Westens entsprechen. Wie diese stehen sie unmittelbar unter dem Bischof, wie sie haben sie den Zweck, dem Gottesdienst der Gemeinde zu dienen, wie dort, so sind auch hier den an ihnen angestellten Geistlichen die Spendung gewisser Sakramente vorbehalten und damit auch der Empfang gewisser bei dieser Gelegenheit gewohnheitsmässig gemachter Gaben.

Während es sich in den vorstehenden Fällen um Kleriker, die vom Bischof von Amts wegen ernannt werden, handelt, erfolgt die Anstellung an Privat- und Klosterkirchen durch einen reinen Privatvertrag, der dem Priester für seine gottesdienstlichen Verrichtungen eine Vergütung zusichert. Schliesslich haben wir noch die grosse Menge des Landklerus. Es gab unter ihm auch Kleriker, die freie und wohlhabende Bauern waren und auf ihrem eigenen Hofe sassen, aber die grosse Masse gehörte dem Paroikenstande an und zwar umso mehr, je länger das Reich dauerte.

Woher kamen die Mittel, die zum Unterhalt des Klerus erforderlich waren? Unsere Quellen erlauben uns nicht diese Frage mit der gewünschten Genauigkeit zu beantworten. Zunächst kamen für die Besoldung der Geistlichkeit die Stiftungen in Betracht, die als Sondervermögen bei den einzelnen Kirchen oder in Auflagen oder Renten bestanden. Das scheint die von Justinian erwünschte Ordnung. In späteren Zeiten reichten aber die Stiftungen nicht einmal mehr bei der Grossen Kirche aus; die Kaiser mussten mit beträchtlichen Zuschüssen zu Hilfe kommen. Ausserhalb der Hauptstadt scheint der Bischof seinen Klerikern die Reichnisse häufig aus den allgemeinen Einkünften der Kirche oder in Form von Leihe der Bischofskirche gehöriger Güter oder Grundstücke oder durch Zuweisung von Abgaben Dritter gegeben zu haben. Die Landgeistlichkeit erhielt vom Bischof bzw. vom Grundherrn ein Grundstück zu den gleichen Bedingungen wie die andern Paroiken, d. h. sie musste Zins davon zahlen. Später wurde sie durch Manuel Komnenos wenigstens von gewissen Steuern befreit (1).

(1) Coll. IV, Nov. LII, Zepos I, 366. Der hier wiedergegebene Auszng der Novelle ist genommen aus Balsamons Kommentar zum can. 4 des II Kon-

Balsamon berichtet als Erfolg dieser Massnahme, dass sich auf dem Lande soviele zum Klerus meldeten, dass es nicht mehr nötig war, einen Kleriker an zwei Kirchen anzustellen (1). Ein Teil der Mittel zum Unterhalt der Geistlichkeit wurde auch unmittelbar von den Laien geliefert, in den Seelstiftungen, Oblationen und Stolgebühren. Man kann annehmen, dass gerade die Paroikenpriester neben der Landbestellung hierin eine wesentliche Einnahmequelle hatten.

Ein Vergleich der byzantinischen Institutionen mit den abendländischen zeigt auffallende Uebereinstimmungen, freilich auch bezeichnende Abweichungen. Um ihn im Einzelnen durchzuführen, ist es allerdings geraten eine noch sorgfältigere Untersuchung über die verschiedenen Institute abzuwarten. Im allgemeinen kann man aber bereits sagen, dass die Regelung des Unterhalts der Kathedralgeistlichkeit, die Einrichtung der *klerikata*, die Normierung der Stolgebühren usw. im Osten der allgemeinen, sichern, bestimmten Form des Westens ermangelt. Viel mehr ist den örtlichen Verhältnissen, der Willkür des einzelnen Bischofs, der gewohnheitsrechtlichen Bildung überlassen. Auch hier stellen wir ein Vordringen der Laien in kirchliche Belange fest, aber in bedeutend geringerem Ausmasse. Die grundlegenden Forschungen von Stutz über die Bedeutung des germanischen Elements in dem kirchlichen Benefizialwesen erhalten somit in weitem Masse durch den Vergleich mit den byzantinischen Einrichtungen eine Bestä tigung, allerdings auch eine Begrenzung, insofern gerade die byzantinische Entwicklung uns zeigt, dass die ähnliche wirtschaftliche und soziale Lage auch auf kirchlichem Gebiete, wo immer sie auftritt, ähnliche Folgeerscheinungen hervorbringt.

Bedeutend näher noch als die abendländischen Verhältnisse stehen der byzantinischen Kirche jene des mittelalterlichen Serbiens. Aufschlussreich ist hier vor allem der Vergleich hinsichtlich der Sorge für den Unterhalt des Landklerus. Auch in Serbien fand der Grossteil des Klerus sein Auskommen in der Bestellung des Landes. Vielfach sassen die Kleriker auf ihrer *baština*, dem Erbhof; in dem Fall waren sie freie

---

zils von Nicaea, RP II, 570; Balsamon fügt noch eine weitere Erklärung hinzu. Vgl. DÖLGER, *Regesten* n. 1335 und 1336.

(1) Kommentar zum can. 15 des II. Konzils von Nicaea, RP II, 621.

Leute [1]. Wo sie kein eigenes, von den Eltern ererbtes Gut hatten, war der Grundherr durch die Gesetzgebung Dušans verpflichtet, drei Felder dem Priester zur Nutzung zu geben [2]. Tat er das nicht und blieben die Mahnungen des Bischofs nutzlos, so konnte der Priester, der sonst an die Scholle gebunden war, anderswo seinen Wohnsitz nehmen [3]. Ausser den Erträgen von dem Pfarr- und Herrenland, den gekauften und gepachteten Grundstücken, empfing der Priester den *bir*, eine Abgabe von seinen Pfarrkindern [4]. Angaben über Stolgebühren haben sich nur an einer Stelle in einem Nomokanon erhalten [5]. Wie in Byzanz war die Zahl der Priester gross. Man rechnete einen Priester auf 20 Häuser [6].

Lehrreich sind die uns in den Quellen über den Unterhalt des Klerus gemachten Angaben auch darum, weil sie uns über die wirtschaftliche Lage eines Standes für ungefähr 4 Jahrhunderte teilweise recht genaue Angaben bieten. Sie stimmen dabei nicht nur unter sich überein, sondern auch mit den Nachrichten, die wir über sozial ähnlich gestellte Berufe haben. Wenn man von der Novelle des Alexios absieht, in der das Gehalt des didaskalos mit 3 Pfund Gold und Lieferungen in Natur angegeben ist, schwanken die andern Aussagen zwischen mehr oder weniger 6 bis 20 *nomismata*. Als Gehalt des kaiserlichen Klerus scheinen 12 *nom.* anzusetzen zu sein, 12-16 als Gehalt der Priester und Diakone der hl.

[1] Ueber die *baština* der grund- und gutsherrlichen Bauern vgl. M. Wlainatz, *Die agrar-rechtlichen Verhältnisse des mittelalterlichen Serbiens*, Jena 1903, 179 ff.

[2] Die sogenannte *ždrebije*, über die der Priester kein freies Verfügungsrecht hatte, die er aber seinem Sohne, der selbst Priester wurde, vererben konnte. Vgl. Art. 31 des Gesetzbuch Duschans, St. Novaković, Законик Стефана Душана, Belgrad 1898, 164 f. und Wlainatz. 159 ff.; T. Taranovski, Историја српског права у Немањићкој држави, T. I, Belgrad 1931, 106 ff.

[3] Art. 65, Novaković, loc. cit., S. 185. Hier wird die *baština* als *stasstasis* bezeichnet. Wlainatz, S. 159.

[4] Novaković, Законски споменици српских држава сред. в., Belgrad 1912, 696, n. CLI ; vgl. K. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, T. I., Wien 1912, 49; M. Grujić, Средњевековно српско парохијско свештенство, Црква и Живот, t. I (1922) 423 f.; Taranovski, loc. cit., 99 ff.

[5] *Starine* VI (1874) 127; Grujić, loc. cit., 424.

[6] Wlainatz, loc. cit., 158; St. Novaković, Село, Глас, XXIV, 1891, 248 f.

Sophia. Eine grobe Berechnung der Einnahmen, die der Beamte der Metropolis von Thessalonike hatte, ergab 20 *nom.*, für ein 2. Jahr weniger. In einem Vertrag, in dem der Priester die Verpflichtung übernahm, in einer Eigenkirche den Gottesdienst abzuhalten, erhielt er 6 *nom.* jährlich. 7 *nom.* setzte Michael Attaleiates für die Priestermönche fest, neben freier Wohnung und aussergewöhnlichen Gaben; 12 *nom.* war das Gehalt der Priester des Klosters des Lips, 14 jenes der Priester der zum Pantokrator gehörigen Kirche. Rechnet man den Goldwert eines *nomisma* = 15.43 Goldfranken, so wäre der Jahresgehalt der Priester mit 92.58 bis 308.60 Goldfranken anzusetzen (1). Eine solche Summe bleibt natürlich weit hinter den heutigen Verhältnissen zurück. Man weiss, dass die Gelehrten über diesen Unterschied verschiedener Meinung sind. Die einen sehen den Grund in einer fünffach höheren Kaufkraft des byzantinischen Geldes (2), andere möchten ihn vor allem in der niedrigeren Lebenshaltung der ärmeren byzantinischen Klassen finden (3).

Jedenfalls werden sich auch die kirchlichen Würdenträger und Mitglieder der grossen Kathedralen bedeutend besser gestanden haben. Leider haben wir aber über ihre wirtschaftliche Stellung nicht die genauen Angaben, wie wir sie über die Einkünfte der einfachen Priester finden.

EMIL HERMAN S. I.

(1) Man muss freilich berücksichtigen, dass mit der 2. Hälfte des XIV. Jhs. die byzantinische Münze sich dauernd verschlechterte.

(2) A. ANDREADES, *Byzantion* 1 (1924) 75 ff.; *Revue des études grecques* 34 (1921) 20 ff.

(3) G. OSTROGORSKI, *Byz. Ztschr.* 32 (1932) 294 ff.; E. STEIN, ibid. 24 (1924) 378, Anm. 1.

COMMENTARII BREVIORES

Le symbolisme funéraire chez les païens et chez les chrétiens.

A propos d'un livre récent.

Faire paraître, à l'été de 1942, un volume de près de six cents pages, d'impression serrée, bourré de notes érudites, illustré de nombreuses gravures et de planches, eût paru sans doute à plus d'un une entreprise irréalisable. Et si l'on ajoute que ce volume prétendait intéresser à la sculpture funéraire des Romains les esprits que tant d'autres préoccupations absorbaient, on se demandera quel auteur et quel éditeur ont bien pu courir une telle aventure. C'est pourtant ce que vient de faire M. Franz Cumont, dans un ouvrage qui est le tome XXXV de la Bibliothèque archéologique et historique du Haut Commissariat de Syrie, publiée par la Librairie Orientaliste Paul Geuthner [1]. Il nous dit, en sa préface, quelques-uns des motifs qui l'ont incité à ne pas mettre en sommeil la belle activité dont son esprit a donné, depuis de longues années, de si brillants exemples. Il estime que, « dans la situation menaçante où nous vivons, l'insécurité de l'avenir commande de mettre à profit toutes les possibilités du présent », et que « les érudits ont le devoir d'empêcher, dans la mesure de leurs moyens, la vie intellectuelle de s'éteindre, comme d'autres s'efforcent de ranimer la vie économique ». Il ajoute une considération plus personnelle. De même que le sage antique trouvait dans l'étude l'oubli des maux actuels, il laisse deviner qu'il a cherché, dans un long contact avec les spéculations des plus nobles intelligences

[1] Franz Cumont, membre de l'Institut, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Haut Commissariat de l'Etat français en Syrie et au Liban. Bibliothèque archéologique et historique. Tome XXXV). Paris, 1942. Un volume in-4° carré de (XII)-IV-544 pages, 105 figures, XLVIII planches.

du passé, une diversion aux soucis angoissants qui nous assaillent. « Ce livre sera venu à son heure, dit-il, et aura rempli le meilleur de sa mission, si quelques-uns de ses lecteurs y trouvent le réconfort que nous avons obtenu à l'écrire ».

Il n'est pas besoin de dire que les recherches dont nous voyons ici les résultats ne datent pas d'hier. Tout le monde sait que M. Cumont, théologien du paganisme romain, s'est occupé depuis longtemps des idées répandues chez les anciens sur la vie de l'au-delà, que ce thème a fait l'objet d'une série de conférences prononcées en Amérique, à la *Yale University,* en mars 1921, d'où est sorti le volume intitulé *After Life in Roman Paganism* (1922). Aussi, malgré son titre modeste, est-ce une « Somme » des connaissances actuellement acquises, — et, en grande partie, par les travaux de l'auteur, — sur cet important sujet, que le livre met entre nos mains.

Nous n'insisterons pas sur les mérites exterieurs de l'ouvrage. Beauté de l'impression, qualité du papier (si rare aujourd'hui !), ampleur du format qui, tout en restant maniable, permet des reproductions d'assez grande échelle, seules capables de rendre certains sujets intelligibles et de leur donner toute leur valeur; perfection enfin des planches phototypiques, grâce auxquelles ce livre est aussi agréable à feuilleter qu'instructif à lire. La collection dont il fait partie nous avait habitués à de belles réussites en ce genre. Je ne sais si, pour la qualité de l'illustration, il en est aucune qui puisse être comparée à celle-ci.

Mais ce qui, de beaucoup, fait le prix de l'ouvrage, c'est l'étendue et la précision de l'information. Une richesse qui déconcerte. Car, bien que l'auteur se limite à l'époque romaine et ne touche qu'occasionnellement, — il le faut parfois, — aux idées qui avaient cours dans le monde hellénique, c'est toute une série de systèmes divers que nous voyons évoquer: pythagoriciens, platoniciens, puis néo-platoniciens, stoïciens, s'efforçant en des spéculations hardies, parfois bizarres, de mettre d'accord avec les progrès de la physique, de la cosmographie, de la philosophie, les croyances transmises par les anciens, notamment par Homère, ce père de toute connaissance. M. Cumont a lu tout ce qu'ont écrit philosophes, mythologues, historiens, sur les multiples sujets qu'il est amené à toucher. Il connaît les moindres fragments, les citations ou les allusions égarées chez des écrivains de basse époque. Et le lecteur profane est ébahi de rencontrer, au long de ses notes, tant de noms à lui inconnus.

Information qui suppose non moins de sagacité que de prudence. Car il s'agit d'interpréter des monuments inspirés de doctrines dont

une partie nous échappe. Comme dans notre moyen âge, il a existé chez les Romains, « une théologie de l'art, une science philosophique des images sacrées, mais des livres qui l'exposaient nous n'avons conservé que de pauvres fragments. Il faut souvent en chercher les restes épars dans les commentaires verbeux des néo-platoniciens, dans les œuvres polémiques des apologistes chrétiens, dans les gloses tardives des scoliastes médiévaux ». On voit le double écueil à éviter: d'une part, la fantaisie par laquelle se sont laissé guider trop d'interprètes en face de monuments mystérieux; d'autre part, la facile solution qui ne trouve que motif décoratif ou pittoresque là où l'on ne peut expliquer et n'est, le plus souvent, qu'un aveu mal déguisé d'impuissance. Par une méthode rigoureuse, M. Cumont a su se garder de l'un et de l'autre.

Il part de ce principe que naturellement, sauf raison positive en sens contraire, on doit supposer que la décoration des sarcophages, urnes et stèles funéraires exprime quelqu'une des idées que le souvenir du mort éveille en l'esprit des vivants. Ce ne seront parfois que des rappels du passé: images de ce que le défunt a fait pendant sa vie. Mais ordinairement s'y joindra la pensée de ce qu'il est devenu après la mort. Souvent même cette pensée apparaîtra seule: le caractère de la décoration sera tout eschatologique, nullement historique. De cette loi du genre, que la réflexion seule ferait découvrir, les inscriptions funéraires fournissent une confirmation manifeste. Vie passée, vie future du mort: elles disent en clair ce que les décorations expriment en images.

Les rappels de la vie passée sont faciles à rendre par le ciseau du sculpteur ou le pinceau du peintre. Des scènes appartenant au métier des armes ou aux combats du cirque marqueront souvent la tombe de soldats ou de gladiateurs. Le défunt qui s'est livré à l'étude, orateur, professeur, philosophe, en un mot « l'intellectuel » sera figuré assis, tenant le *volumen* qu'il lit, ou dont les yeux se détachent pour méditer sur ce qu'il vient de lire. L'enfant studieux verra dérouler sur sa tombe les étapes de sa trop courte existence; et, s'il a été un enfant prodige, on ne craindra pas d'en faire un docteur enseignant.

Mais les idées abstraites qu'évoque la philosophie de l'au-delà, le sort réservé à cette part invisible de nous-mêmes qu'est l'âme, cela ne se pouvait exprimer qu'au moyen de symboles. Et, par l'effet d'une longue accoutumance, à une époque où plus personne ne prenait au pied de la lettre les récits des vieux mythologues, ce sont les

mythes du passé qui servaient encore à exprimer tout ce que la science nouvelle enseignait sur la destinée de l'homme. Les philosophes eux-mêmes n'en usaient pas autrement; et, pendant des siècles, — sauf un petit nombre d'entre eux qui jetaient Hésiode et Homère par dessus bord, — l'effort de la plupart fut de donner un sens acceptable aux histoires transmises par les aèdes. Seulement, comme il s'agissait en bien des cas de « concilier l'inconciliable », les interprétations se multipliaient, s'opposaient entre elles. Les meilleurs esprits n'étaient pas à l'abri des variations. Platon qui, dans le *Cratyle,* fait des Sirènes des déités chithoniennes, en vint plus tard, sous l'influence des idées pythagoriciennes, à les montrer présidant au mouvement des sphères. C'est ainsi qu'elles apparaissent au mythe d'Er, dans la *République.* D'une génération à l'autre, les progrès de la cosmographie obligeaient à réviser la cosmogonie et toutes les croyances qui en dépendaient. Le séjour des morts, que l'Odyssée plaçait dans les Iles Fortunées, aux extrémités de l'Océan, fut transporté dans les profondeurs du sol, où le soleil s'enfonçait chaque soir pour les visiter; puis, quand on eut compris l'absurdité d'une telle hypothèse et connu la forme véritable de notre globe, ce fut dans l'hémisphère inférieur, c'est-à-dire aux antipodes. D'autre part, les âmes étant assimilées à des souffles, on eut l'idée de les répandre dans l'atmosphère, où elles étaient agitées par les vents adverses ou secourables. Pour les esprits subtils qui leur cherchaient en même temps une demeure obscure, elles étaient reléguées dans le cône d'ombre que la terre laisse derrière elle. Enfin on les plaça dans la lune, ou dans les espaces interplanétaires, ou même dans la sphère du ciel étoilé où, suivant la plus ancienne doctrine pythagoricienne, à chaque âme était assignée son étoile.

Sur quantité d'autres points, nous pourrions signaler des variations non moins étranges. La question de la survie se complique du fait de la distinction, habituelle chez les Sémites, entre la *néfesh* et la *rouah* (l'âme végétative et l'âme spirituelle): distinction qui se reflète chez tous ceux qui subissent l'influence des idées de l'Orient. On connaît aussi la triple division platonicienne de l'âme et les incertitudes qu'elle entraîne. La notion d'immortalité n'arrive que lentement à se préciser. Longtemps elle s'entend d'une manière toute terrestre (survie dans la mémoire des hommes), puis apparaissent les divers aspects d'immortalité astrale ou les formes variées d'héroïsation ou d'apothéose, — foi qui, « vers la fin du paganisme, ne comptait plus guère d'incrédules ».

Au milieu de ce fouillis d'idées opposées, souvent discordantes, M. Cumont se meut avec une aisance et une sûreté admirables. La lucidité de son esprit, la fermeté de son jugement, ordonnent cette matière confuse, et il sait la présenter dans une langue à la fois sobre et imagée, quelquefois vibrant d'une émotion discrète, qui charmera le lecteur.

La méthode qu'il suit tout au long du livre est partout la même. Il a réparti en cinq groupes l'ensemble des symboles qu'il s'est proposé d'expliquer et les a rangés sous les titres que voici : *Les deux hémisphères et les Dioscures ; l'atmosphère sejour des âmes ; la lune séjour des morts ; les Muses ; le repos des morts.* A chaque groupe est consacré un chapitre divisé en deux parties. D'abord l'exposé des doctrines philosophico-religieuses se rapportant aux objets envisagés, dans leur complexité parfois déconcertante, dans leur succession chronologique. Point fort important, car il convient de n'interpréter un monument qu'en fonction de doctrines contemporaines. Puis, le terrain ainsi préparé par l'étude de la pensée religieuse, vient l'explication des motifs que nous rencontrons sur les sarcophages, les urnes, ou les stèles funéraires. Partie proprement archéologique, mais étroitement liée à l'autre, dont elle dépend.

Qui ne voit la sûreté d'une telle méthode, d'où les interprétations arbitraires sont rigoureusement exclues? On peut dire qu'il n'en est presque aucune qui ne s'appuie sur un texte. Là où, par exception, le témoignage écrit fait défaut, il arrive à M. Cumont de proposer une hypothèse ; mais il le fait avec prudence et sans chercher à en masquer le caractère provisoire. Il se pourra que, sur un point de détail, on hésite à le suivre. D'autres chercheurs, — tel M. Marrou, — se sépareront parfois quelque peu de lui... Ces cas sont rares. Le plus souvent, l'interprétation proposée découle si naturellement des doctrines développées dans les pages qui précèdent, qu'il lui suffit d'être présentée pour se faire accepter.

Par là sont rendues parfaitement intelligibles la valeur et la raison d'être de sujets que l'on serait à première vue surpris de rencontrer sur des monuments funéraires, par exemple la figure des Vents (deux ou quatre, opposés entre eux), l'image du croissant et de l'étoile, empruntée aux Babyloniens et que les Byzantins devaient reprendre avant qu'elle ne devînt l'emblème de l'Islam turc [1], les représenta-

[1] Emblème qui s'est répandu d'abord dans l'art d'Occident et ne fut officiellement adopté par la Turquie que lors des réformes « à l'européenne » du Sultan Mahmoud, en 1826. Voir là-dessus, Arménag Sakisian, *Syria*, t. XXII, 1941, p. 66-80.

tions des Muses, ou des scènes mythologiques, comme le châtiment de Marsyas ou celui des Sirènes. Par là encore, M. Cumont donne l'explication claire et définitive de certains ensembles mal compris jusqu'ici, tels que le sarcophage de Prométhée au Louvre ou le bas relief de Cléobis et Biton à Venise.

Nous ne saurions détailler tout ce qu'il y a de nouveau dans les résultats de ces recherches, tant du point de vue strictement archéologique que du point de vue de l'histoire des idées. Il suffira de dire que, de la lecture du livre, deux faits ressortent avec évidence — vérités auxquelles nous avaient préparés les autres ouvrages de M. Cumont, — savoir, le rôle considérable qu'ont joué d'une part les doctrines pythagoriciennes, d'autre part les mystères et les cultes orientaux, pour transformer l'ancienne eschatologie romaine, notamment pour répandre et préciser la notion d'immortalité [1].



Mais ce ne sont pas seulement l'histoire et l'archéologie profanes qui tireront profit des trésors accumulés dans ce livre. Le chercheur préoccupé des origines chrétiennes y trouvera maints faits à retenir. Laissons de côté les points de contact, aux aspects divers, entre les doctrines nouvelles et celles qui avaient cours dans les milieux éclairés du monde païen. Restons sur le terrain archéologique, et considérons seulement les monuments.

Il est d'abord incontestable que c'est la diffusion du symbolisme funéraire chez les Romains qui incita les chrétiens, — comme les Juifs, d'ailleurs, après eux et peut-être à leur exemple, — à décorer leurs hypogées; ce qui, on le sait, conduisit à la création d'une iconographie chrétienne. C'est en vertu des mêmes usages, largement répandus dans toute la société d'alors, que chrétiens et païens ornaient leurs tombeaux. Dès lors, les principes qui guident M. Cumont dans l'interprétation des motifs funéraires païens valent aussi pour les monuments chrétiens. Dans les uns comme dans les autres, il est clair *a priori* que la décoration ne saurait être conçue comme livrée au caprice. Elle avait un sens pour celui qui l'exécutait ou qui la com-

[1] Dans une remarque pénétrante, M. Cumont observe que l'art funéraire de l'époque impériale adopte peu de motifs proprement mithriaques, car il s'en tient le plus souvent aux modèles transmis par la tradition hellénique. Mais l'influence mithriaque ayant profondément agi sur l'eschatologie. c'est la portée de ces vieux modèles qui en est modifiée.

mandait, un sens lié — nous l'avons dit — au souvenir du défunt. Seulement, il y a entre les deux iconographies funéraires, la païenne et la chrétienne, cette différence, confirmée d'ailleurs par l'épigraphie, que, chez les chrétiens, surtout au début, le rappel de la vie passée tient très peu de place. Un nom, une date, une profession de foi réduite à un mot: c'est toute l'épitaphe primitive. Alors les portraits de défunts, les scènes de la vie réelle, sont des faits exceptionnels. Après la paix de l'Église, de telles images deviendront plus fréquentes, de même que les textes funéraires se développeront et nous renseigneront un peu sur la vie du défunt. Mais tout cela est négligeable si on le compare à ce qui se voit chez les païens. Pour le chrétien, le souvenir des morts éveille surtout la pensée de leur vie dans l'autre monde.

Outre le fait de son existence, l'art funéraire chrétien doit aux usages romains, — et donc à l'art païen, — la plupart des motifs décoratifs qu'il emploie. On sait qu'à l'origine, il ne connaît guère que ce genre de motifs: guirlandes de fleurs, rinceaux de feuillage, génies et oiseaux volant, paons à la queue déployée, bouquets d'arbres profilés en paysages sommaires. Peu à peu quelques sujets spécifiquement chrétiens viennent s'y ajouter; mais ils sont d'abord extrêmement rares et se multiplient lentement. Même quand ils deviendront fréquents, les motifs profanes resteront nombreux. On est quelquefois tenté de les considérer comme purement décoratifs. Et on croit les avoir expliqués ainsi!

Mais M. Cumont observe justement que ce n'est pas là une explication. Car la question demeure: pourquoi, dans l'immense arsenal de motifs décoratifs de l'art hellénique, ceux-là sont-ils choisis de préférence à d'autres? Dans certains cas, la raison sera qu'ils ont pris une signification chrétienne (nous y reviendrons dans un instant). Mais lorsqu'une telle signification n'apparaît pas, — par exemple, pour les masques tragiques, si fréquents, — il faut avouer qu'ils ne sont admis dans le répertoire chrétien que parce qu'ils appartenaient au répertoire romain, où leur présence se justifiait par une origine païenne. Ces masques faisaient partie du décor dionysiaque. Le chrétien qui les représentait en avait perdu le souvenir. Néanmoins on peut dire en toute vérité que c'est là qu'est la raison dernière de son choix.

Mais, dans la plupart des cas, les motifs païens ont pris une valeur chrétienne. Tantôt ils expriment une idée commune aux deux religions. Les guirlandes et les couronnes de fleurs peintes en tant

de cubicules pourraient n'être que les « couronnes d'immortalité » de l'art funéraire courant. Plus souvent le sens est modifié. Il n'est pas douteux que, si la colombe, oiseau de Vénus ou image de l'âme pour un païen, a été si fréquemment admise dans le décor chrétien, c'est que, — en outre de la dernière signification admissible pour un baptisé, — elle évoquait à ses yeux l'idée du Saint-Esprit ou du salut de Noé ou du baptême de Jésus. De même la vigne, élément du décor dionysiaque, rappelait au fidèle le Maître qui avait dit: *Ego sum vitis vera.* Des plantes comme le lierre ou le pin étaient fréquentes dans le décor païen pour deux raisons: parce qu'elles étaient consacrées à Bacchus ou Attis, et parce que, leur feuillage n'étant point caduc, on y voyait un symbole d'immortalité. Les chrétiens, écartant la première raison, ont conservé la seconde. Nous la trouvons développée par saint Paulin de Nole en des vers (*Poema XXXI; P.L.*, 61, 583-584) où il félicite Pinien, le mari de Mélanie la jeune

Cui Deus a pinu nomen habere dedit.

. . . .

Haec igitur typus est aeterni corporis arbor.

Parfois l'objet du symbole restant le même, c'est le fondement du symbolisme qui est modifié. Pour M. Cumont, le paon est devenu, chez les païens, un emblème d'immortalité parce que la roue de sa queue ocellée est l'image du ciel étoilé. On reconnaît là une influence pythagoricienne. Le paon est fréquent dans les décors chrétiens, et l'on s'accorde à lui reconnaître la même signification. Mais les auteurs chrétiens en donnent une autre raison: la chair de cet oiseau serait incorruptible. Et saint Augustin, dans la *Cité de Dieu* (XXI, 4, 1; *P.L.*, 41, 712) raconte comment il en a fait l'expérience en la prolongeant jusqu'à trente jours, qui jusqu'à un an! Il en tire argument pour prouver l'incorruptibilité des corps dans l'autre vie [1]. On incline à croire que telle est aussi la pensée des décorateurs, car il leur arrive plus souvent peut-être de montrer le paon de profil, la queue traînante, que de face, faisant la roue.

L'interprétation des figures animées, dans les sarcophages chrétiens devra bien souvent se régler sur celle des marbres païens. Nous avons dit que, dans ces derniers, le personnage assis lisant un *volumen* représente ordinairement le défunt en le désignant comme un intel-

[1] Il est vrai qu'il s'agit en cet endroit de l'incorruptibilité du corps ressuscité des damnés.

lectuel. On n'hésitera pas à penser que, chez les chrétiens, la même figure a le même sens. C'est notamment le cas de ces trois belles pièces qui ont été récemment groupées sous le nom de « Paradisossarkophage » (*Riv. di Arch. crist.,* 1937, p. 289-343), et qui sont parmi les plus anciens marbres chrétiens, je veux dire le sarcophage de la Gayolle (aujourd'hui dans l'église de Brignoles), celui de la Via Salaria Nuova au Latran et celui de Sainte-Marie-Antique. Dans un décor paradisiaque, un lecteur est assis, le *volumen* à la main. A côté de lui, une orante, un bon pasteur et d'autres motifs qui, dans les deux premières pièces, sont surtout de caractère profane. Ces décors du troisième siècle, dont la facture est toute antique, sortent d'ateliers travaillant pour des païens et doivent s'expliquer d'après les habitudes de ces mêmes ateliers. Il est impossible d'y voir, avec Mgr Wilpert, dans le groupe du lecteur assis et de l'orante, une image de la catéchèse chrétienne. Si plus tard, en des ateliers chrétiens de Rome, une figure semblable a pu recevoir les traits de saint Pierre et se joindre à d'autres scènes de la vie de l'apôtre, nous admettrons que le décorateur a voulu représenter la prédication du fondateur de l'Église romaine. Mais une telle interprétation ne se peut concevoir au troisième siècle. Il s'agit seulement du défunt et de son épouse.

On sait que des figures et même des scènes entières empruntées à la mythologie sont entrées dans le répertoire chrétien. C'est qu'elles n'avaient plus qu'une valeur philosophique ou qu'elles étaient susceptibles d'une interprétation chrétienne. Ainsi les images d'Éros et de Psyché, que l'art chrétien a multipliées de façon étonnante. Ce n'est plus pour lui qu'un moyen d'évoquer la destinée de l'âme admise par l'expiation à la félicité.

Tout le monde connaît le motif de l'Éros funéraire s'appuyant sur sa torche renversée, dont la flamme achève de s'éteindre contre le sol. Il exprime l'amer regret de la vie perdue, qui est le thème d'épitaphes païennes à l'époque hellénique. Mais, observe M. Cumont, quand on vint à considérer la mort comme un sommeil, on imagina de représenter le même Éros endormi et debout : image étrange, symbole à la fois de deuil et d'espérance, que l'art de l'époque impériale devait répéter à satiété. C'est naturellement cette dernière forme de l'Éros funéraire qu'ont admis les chrétiens, pour qui le cimetière est — le mot le dit — le lieu où dorment les défunts en attendant le matin de la résurrection.

Plus fréquentes encore à l'origine sont les figures des quatre Saisons. On les représente souvent à la mode païenne, sous la forme

de personnages féminins à demi vêtus et mollement couchés, ou de génies ailés et nus portant les attributs du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver. Parfois ce sont les travaux des quatre saisons qui sont développés en de gracieuses compositions champêtres, comme en ce cubicule du cimetière de Prétextat, où ils occupent les quatre côtés de la voûte et s'accompagnent de rinceaux faits de feuillages exprimant le même symbolisme: rosiers fleuris, blés en épis, vigne chargée de grappes, brins d'olivier. On se demandera quel rapport cela peut bien avoir avec une sépulture. Il est étroit; car pour nombre d'auteurs chrétiens, à commencer par Tertullien, Minucius Félix, Origène et d'autres, le cours des saisons, qui ranime la végétation après l'avoir détruite, est un symbole et une preuve de la résurrection des morts. *Ergo annus redit in tempore,* conclut saint Augustin à la suite d'un raisonnement de ce genre; et il ajoute l'interrogation qu'il lui suffit de poser, tant la réponse paraît évidente à son esprit: *Et homines, facti ad imaginem Dei, cum mortui fuerint, interibunt?* (*Sermo 361; P.L.,* 39, 1604). Ce raisonnement, dont l'analogue se trouve chez Sénèque, était si répandu dans le monde romain, le symbolisme des saisons était si universellement admis, que les Juifs eux-mêmes, à juger par certains fragments provenant de leurs cimetières semblent l'avoir pratiqué. Et, dans un appendice consacré à ces monuments, M. Cumont en vient à se demander si ce n'est point par l'intermédiaire des Juifs que le motif plastique des Saisons aurait passé de l'art funéraire païen à celui des chrétiens.

Inutile d'insister sur l'image d'Orphée charmant les fauves, devenue, on le sait, une des figures habituelles de Jésus-Christ. Car « le Verbe de Dieu, dit Eusèbe, ayant pris en main, comme une lyre, la nature humaine, a fait entendre ses accents non plus à des bêtes sans raison, mais aux créatures intelligentes: il a calmé les élans passionnés de leurs âmes par ses chants divins ». (*De laud. Constant.,* XIV, *P.G.,* 20, 1409).

Il faut nous arrêter un peu plus sur une autre scène mythologique: l'épisode bien connu d'Ulysse et des Sirènes. Depuis que Garrucci en a réuni plusieurs exemples dans sa *Storia dell'arte cristiana,* on a généralement cru que ces fragments appartenaient à des sarcophages chrétiens. Mgr Wilpert les a fait entrer dans son grand recueil. Il en a ajouté d'autres, et porté leur nombre à sept. M. Cumont (p. 23, n. 1) admet le caractère chrétien de ces morceaux, tout en reconnaissant que le modèle en est emprunté à l'art païen, — où, du reste, il estime que le symbolisme est différent. Dans cette

scène, comme dans celles où elles paraissent en rivales des Muses, les Sirènes auraient une valeur eschatologique. Elles seraient liées au mouvement des sphères, que les âmes avaient à traverser dans leur ascension vers les cieux: leurs voix harmonieuses se fondaient dans l'immense accord de l'Univers pour attirer le sage. Elles ne seraient pas, suivant l'interprétation commune, ces êtres malfaisants dont Ulysse ne put éviter les charmes trompeurs qu'en bouchant les oreilles de ses compagnons et se faisant attacher au mât de son navire.

Dernièrement, dans un livre qui a beaucoup de points de contact avec celui de M. Cumont, M. Henri Irénée Marrou a nié que ces bas reliefs fussent chrétiens (Μουσικὸς ἀνήρ, p. 176, 269, n. 1). Sa principale raison semble être qu'aucune des pièces en question (la plupart fragmentaires) ne porte d'indice positif de christianisme, et que, sur le seul couvercle entier où nous possédions la scène, l'épitaphe est païenne. A ceux qui l'ont précédé il reproche de fonder leur jugement sur la provenance de ces débris, et il fait observer que les chrétiens ont pu remployer dans leurs cimetières des sarcophages ou des morceaux de sarcophages païens. Cela est exact, et l'on en a des exemples certains. Nous ajouterons encore que de tels fragments ont pu être précipités accidentellement dans les galeries des catacombes. Il reste néanmoins que le fait d'avoir été trouvée dans un cimetière chrétien crée pour une pièce quelconque une présomption de christianisme, et que c'est pour aller contre cette présomption, non pas pour l'accepter, que l'on doit avoir une raison positive. En outre, rappelons-nous qu'il ne s'agit pas là d'un cas unique. Dans la seule série recueillie par M. Marrou (p. 172-173), je vois nommer deux exemplaires provenant de la catacombe de Calliste, un de la catacombe de Priscille (l'origine des autres n'étant pas indiquée). Il faudrait donc que trois fois au moins un fragment païen représentant le même sujet se soit fortuitement introduit dans un cimetière chrétien. Le calculateur qui voudrait exprimer en chiffres la probabilité d'une telle rencontre ne le ferait (si la chose est possible!) que par une fraction extrêmement réduite. Probabilité quasi nulle qui ne mériterait d'être prise en considération que si le sujet, étranger à la pensée chrétienne, créait par lui-même un argument en sens contraire.

Mais rien n'est plus fréquent, dans l'apologétique et la catéchèse chrétiennes, que l'apologue d'Ulysse et des Sirènes. Le voici, par exemple, développé tout au long par Hippolyte de Rome au début du livre VII des *Philosophoumena,* où il expose et réfute les erreurs

de Basilide et d'autres gnostiques. Après avoir rappelé le récit de l'Odyssée, il en fait l'application: « Voilà comment doit agir celui qui me lira. Ou bien, se méfiant de sa faiblesse, il se bouchera les oreilles et passera à travers les doctrines hérétiques sans entendre ce qui risquerait, comme le chant des Sirènes, de le séduire par l'attrait du plaisir. Ou bien il s'attachera plein de foi à la croix du Christ pour que, tout en entendant, il n'en soit point troublé; il mettra sa confiance en celui auquel il est lié, et il se tiendra de pied ferme ». (*P.G.*, 16, 3, 3295). Avant lui, la même idée se trouvait, plus brièvement exprimée, chez saint Justin (*Cohort.*, 36; *P.G.*, 6, 395) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 10; *P.G.*, 8, 745). Saint Jérôme s'autorise du même symbolisme pour introduire les Sirènes dans la traduction d'Isaïe (13, 22). Il s'en explique en son commentaire sur le prophète (*P.L.*, 24, 215-216) et note à ce propos que le mot est déjà employé dans les trois versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, ce qui montre qu'un symbolisme, sinon identique, du moins parallèle, avait cours dans les milieux juifs du IIIe siècle. Plus tard, nous retrouvons à deux reprises les mêmes idées chez Théodoret (*P.G.*, 81, 332; 83, 1008). Elles forment enfin l'exorde éloquent d'un sermon de saint Maxime de Turin pour le Vendredi-Saint: *Si ergo de Ulysse illo refert fabula quod eum arboris religatio de periculo liberavit, quanto magis praedicandum est quod vere factum est, hoc est, quod hodie omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit! .... Arbor enim quaedam in navi crux est in Ecclesia.... In hac ergo navi quisquis aut arbori crucis se religaverit, aut aures suas Scripturis divinis clauserit, dulcem procellam luxuriae non timebit.* (*P.L.*, 57, 339-340).

En somme, nous nous trouvons en présence d'un lieu commun qui se manifeste dans la littérature chrétienne dès le deuxième siècle et s'y répand de plus en plus à partir du troisième. Il serait bien surprenant que l'art chrétien ne l'ait pas adopté à son tour. Dès lors, rien n'empêche de considérer comme chrétiennes, au même titre que les images d'Orphée, celles d'Ulysse attaché au mât de son navire. Et ce qui semble confirmer l'interprétation précise d'Hippolyte, c'est que très souvent le sculpteur donne aux Sirènes le *pallium* des philosophes et met entre les mains de l'une d'elles le *volumen*. Par là ne semblent-elles pas désignées comme les docteurs de l'hérésie? [1].

[1] Je sais bien que M. Marrou admet une interprétation analogue de ces mêmes traits. Mais pour lui les Sirènes, maîtresses d'erreur, s'oppose-

Il est un dernier point sur lequel nous n'insisterons pas, car il est rebattu. On sait qu'outre des motifs et des sujets, l'art chrétien a emprunté un grand nombre de ses formes à l'art hellénistique. Les figures de Jésus-Christ et des apôtres sont celles du philosophe ou de l'orateur antique. L'Aristée a servi de modèle au Bon Pasteur, les Victoires ailées aux anges, et ainsi de suite. Dom Leclercq a réuni jadis dans son *Manuel d'art chrétien* (t. I, p. 138-176) un grand nombre d'exemples qui ne laissent subsister aucun doute à cet égard. Depuis, les découvertes ou les publications nouvelles ont multiplié les preuves d'une vérité que plus personne ne conteste. C'est ainsi que les stucs de la basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore, à Rome, contiennent des figures de la *Pietas* qui ressemblent étrangement aux fines orantes stylisées de la crypte de Lucine.

En feuilletant le livre de M. Cumont on aura plus d'une fois l'occasion de faire des rapprochements de même genre. Quelques-uns ne seront pas très nouveaux. Ainsi le quadrige d'Hélios que nous rencontrons plusieurs fois dans ses planches (pl. II, 2; III, 1, 2) a été imité par les sculpteurs chrétiens, notamment dans le célèbre sarcophage de Saint-Ambroise de Milan, pour représenter le « char de feu » qui emporte Élie au ciel. On sait d'ailleurs, — et en cela les écrivains ont plutôt suivi les artistes qu'ils ne les ont guidés, — que le rapprochement des deux noms: Ἡλίας, Ἥλιος a inspiré plus d'un développement dans la littérature chrétienne.

Una per accentum mutetur littera sol est,

dit le poète Sédulius, en parlant du prophète qui

Aurea flammigeris evectus in astra quadrigis
Sidereum penetravit iter... (*P.L.*, 19, 571-572).

Autre exemple. Dans les sarcophages qui déroulent les épisodes successifs de la vie d'un jeune défunt, on ne manque guère de figurer la « première toilette » pour préciser le sens de l'épisode initial qui figure la naissance (v. pl. XXXVII, 1, 2). C'est ainsi que l'art chrétien, à partir du VIe siècle, et surtout en Orient, prendra l'habitude

---

raient aux Muses qui représentent la vraie philosophie. Interprètation païenne ou, tout au moins, neutre, valable assurément pour les premiers artistes qui ont introduit le sujet dans l'art funéraire. Mais ce que nous contestons à l'auteur éminent de Μουσικὸς ἀνήρ, c'est que les scnlpteurs chrétiens ne l'aient pas adopté à leur tour.

de représenter le « bain de l'Enfant » dans la scène de la Nativité à Bethléem.

On remarquera, — et M. Cumont l'a signalée, — la ressemblance entre les figures de « l'enfant docteur », qui occupe le milieu de plusieurs sarcophages, et les images de Jésus trônant ou enseignant, que l'on voit sur les marbres chrétiens. Il serait aisé de multiplier les rapprochements. L'enfant assis de face (pl. XXXI, 1), avec un vif mouvement de la main droite tendue de côté et le corps rejeté en sens contraire, a une pose animée qui a séduit les sculpteurs chrétiens de Ravenne. On la retrouve sur plusieurs sarcophages où le Christ, assis entre ses Apôtres, leur donne le *volumen* de la loi nouvelle. Ailleurs (pl. XXXVI, 1) l'enfant, assis entre quatre muses qui l'écoutent, est occupé à discourir. Changez le sexe des auditeurs et vous aurez une scène que l'art chrétien, mais plus tard, a souvent reproduite sous une forme presque identique pour figurer l'épisode de Jésus au temple à l'âge de douze ans.

Enfin, terminons par une rencontre plus étonnante. Un beau sarcophage du Louvre, du type dit d'Asie Mineure, montre, sur une des faces latérales, Homère debout entre l'Iliade et l'Odyssée (v. fig. 70, p. 312). C'est exactement la même composition qui reparaîtra sur un magnifique fragment de Berlin, provenant de Constantinople, où Jésus est debout, — comme ici, sur le petit côté d'un sarcophage, — entre deux apôtres. Le décor du fond est très semblable. Mêmes colonnes torses encadrant les personnages; mêmes types de chapiteaux, de frontons, d'entablements, profondément refouillés au trépan [1]. A la barbe et à l'âge près, les deux figures centrales sont tout à fait comparables. L'esprit des deux groupes est le même. Et pareilles semblent avoir été les intentions des sculpteurs, — ou de leurs inspirateurs. « Homère est ici présent, dit M. Cumont, parce que, regardé comme le Maître de toute sagesse, il avait été divinisé ». N'est-ce pas, avec une nuance de foi plus ferme et d'affirmation plus objective, le motif qui inspire le chrétien? Il n'est pas jusqu'à la place occupée sur le sarcophage qui ne se réponde de part et d'autre et ne fournisse, par ce rapprochement, la solution d'une difficulté qui a dû se présenter à l'esprit

[1] Pour le détail de ces membres d'architecture, la ressemblance est plus grande encore avec un autre sarcophage païen de la même série, celui du palais Riccardi à Florence (Cumont, pl. V). Là il y a presque identité; mais les sujets animés diffèrent (quoique traités en des styles très voisins). On trouvera le fragment de Berlin dans notre *Voix des monuments, N. S.*, pl. IV.

de plusieurs. On pouvait, en effet, être surpris de voir, dans le fragment de Berlin, Jésus-Christ relégué sur une face latérale. Mais dans un atelier païen, où l'on réservait en général le devant des sarcophages à d'amples compositions, il était naturel de mettre sur un petit côté ce groupe épisodique, réduit à trois personnages, qui représentait, en quelque sorte, l'hommage individuel du défunt au Maître dont il se réclamait. C'est probablement par la survivance d'une tradition d'atelier que l'on expliquera la distribution singulière des sujets sur le sarcophage fragmentaire de Berlin. Et c'est un nouvel argument pour prouver l'antiquité de cette belle pièce.

Nous pouvons arrêter là ces observations qu'il ne serait pas difficile de prolonger. Elles montrent suffisamment tout le profit que l'archéologie chrétienne pourra tirer du dernier livre de M. Cumont.

G. DE JERPHANION S. J.

Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom

(Nachträge und Ergänzungen)

In einem interessanten Artikel, den Mons. G. Cascioli unter der Titel « Roma Ignorata » im Jahre 1923 in der Zeitschrift « Roma » veröffentlichte (1), verwies der Verfasser auf einen Aufsatz, den er im « Bessarione » geschrieben habe über die Ikone der Apostelfürsten, welcher F. Volbach vor kurzem in dieser Zeitschrift eine lange und lehrreiche Untersuchung gewidmet hat (2). Der Aufsatz Mons. Casciolis ist im Bessarione nicht zu finden. Es ist dies einerseits schade, da derselbe sicherlich, wie die übrigen Arbeiten des Verfassers, sehr viel, nur schwer zugängliches Urkundenmaterial enthalten hätte, andererseits aber wäre er durch die neueste Reinigung der Ikone, welche zu so überraschenden Ergebnissen geführt hat, unwiderruflich überholt worden; dieses undankbare Geschick ist somit erfreulicherweise der Arbeit des gelehrten Archivars erspart geblieben.

(1) G. CASCIOLI, *Roma ignorata,* in : *Roma, Rivista di Studi e di Vita Romana*; Bd. I (1923), Roma, p. 154.

(2) W. F. VOLBACH, *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom*; vgl. diese Zeitschrift; Bd. VII (1941), p. 480-497.

F. Volbach datiert in seinem eben erwähnten Artikel die genannte Ikone aus stilistischen und historischen, der serbischen Geschichte entnommenen Gründen, in das Ende des XIII. Jahrhunderts. In einem längeren Aufsatz, in dem Mons. G. Anichini dieselbe Ikone behandelt (1), streift er kurz die Möglichkeit, dass dieselbe erst aus dem Ende des XIV. Jahrhunderts stammen könne. Diese Anregung, sowie der Wunsch, auch aus den römischen Quellen so viel als möglich über dieses uralte Apostelbild, das im Laufe der Jahrhunderte doch offenbar einmal grundlegend überarbeitet wurde, zu erfahren, haben zu den im folgenden kurz darzulegenden Ergebnissen geführt. Dabei ist auch einiges Licht auf ältere Darstellungen der Apostelfürsten gefallen, die im Besitz der Peterskirche waren. Es zeigte sich dabei wieder einmal, dass die Konstantinslegende durch die Jahrhunderte unbesehen für eine authentische Geschichtsquelle gehalten wurde und weithin, oft nicht zum Vorteil der Wahrheit, die Anschauungen der Gläubigen bestimmt hat.

Gleich die älteste Angabe über unsere Ikone, die wir gefunden haben, erwiest die Falschheit der von Mons. Anichini angedeuteten Hypothese, welche die Entstehung der Tafel an das Ende des XIV. Jahrhunderts verlegen möchte. Diese Angabe stammt nämlich aus dem Jahre 1339 und ist in einem Inventar enthalten, welches in Assisi von dem sog. « alten Schatz » der Päpste gemacht wurde. Es handelt sich hierbei nicht um den persönlichen Schatz jedes einzelnen Papstes, sondern um den Schatz, der sich in Rom, am Sitz des Papsttums, zumeist aus den Gaben der Fürsten angehäuft hatte. Derselbe war im Jahre 1310 nach Assisi gebracht worden, nachdem ein bedeutender Teil desselben seinen Weg nach Frankreich zu Papst Klemens V. genommen hatte (2). Der in Assisi befindliche Teil enthielt Wertgegenstände, vor allem aus der Zeit Papst Bonifaz VIII. († 1303) und Benedikt XI. († 1304). In dem im Jahre 1339 verfassten Inventar derselben sagen nun die beiden Beamten, welche dasselbe ausfertigten: « Invenimus... it. quandam tabulam ligneam deauratam ex una parte, ubi sunt depicte figure domini nostri Iesu Christi et beatorum Petri et Pauli cum circulis eorum capitum deauratis et laboratis et cum quibusdam aliis figuris

(1) G. Anichini, *Di un antico quadro dei SS. Pietro e Paolo nella Basilica Vaticana,* in: *Rivista di archeologia cristiana;* Bd. XVIII (1941), p. 141-149.

(2) Vgl. F. Ehrle, *Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im XIV. Jahrhundert,* in: *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters;* Bd. I (1885), Berlin.

a pede dicte tabule pictis, que tabula fertur, quod fuit illa quam Silvester papa ostendit Constantino ad certificandum eum de figuris apostolorum quos in somno viderat » ([1]). Die Beschreibung des Bildes passt vorzüglich auf unsere Ikone ([2]). Es zeigt sich aber auch, dass die Unruhen, welche in Rom seit dem Weggang der Päpste nach Avignon aufgetreten waren, die Legendenbildung beförderten. Die Macht der Konstantinslegende war damals offenbar schon so stark, dass ein jedes Bild der Apostelfürsten, das im Besitz der Päpste oder der Peterskirche war, sogleich für jenes in der Legende erwähnte Bild gehalten wurde (« fertur fuisse »).

So war das ja schon gegen Ende des XII. Jahrhunderts gewesen, als im Jahre 1192 der unbekannte Presbyter Romanus von einem Bilde berichtete, das Papst Symmachus (498-514) in St. Peter an dem Altar der Confessio aufgehängt habe und welches eben dasjenige gewesen sei, welches in der Konstantinslegende erwähnt wird ([3]). Es ist dabei zu bemerken, dass der Priester an St. Peter, Petrus Mallio, welcher sein Werk über die Peterskirche nur 40 Jahre früher Papst Alexander III. (1159-1181) widmete, zwar viele Wunder kennt, welche sich am Petrusgrab zugetragen haben sollen, dass er aber nichts von einem Bilde der Apostelfürsten erwähnt. Auch der unbekannte Presbyter Romanus sagt nicht, dass das Bild zu seiner Zeit noch am Altare gehangen habe.

Um nun aber zu unserer Ikone zurückzukehren, die plötzlich mit so bedeutenden Ereignissen in Verbindung gebracht worden war, so ist es sicher, dass dieselbe sich schon im Jahre 1310 im päpstlichen Schatz befunden hat. Da derselbe unter dem Schutz des hl. Franz von Assisi in einem mit seiner Kirche verbundenen Raume verschlossen aufbewahrt wurde, hätte sie sich sonst im Jahre 1339 unmöglich darin befinden können. Wir können sie sogar mit einiger Gewissheit noch weiter zurück verfolgen. Sie wird freilich nicht im Inventar des selben Schatzes, das 1304 gemacht und 1308 sowie 1310 mit Zusätzen versehen wurde, erwähnt. Hieraus kann man aber nicht viel schliessen, denn es werden in demselben überhaupt kaum Bilder aufgeführt ([4]). Vor allem aber wird darin ein Bild nicht erwähnt, das sich sicher im Schatze Papst Bonifaz VIII. (1294-1303) befunden hatte. Dies wissen wir aus einem Verzeichnis des Kirchenschatzes aus der Zeit

([1]) Wie eben, p. 354.
([2]) Vgl. die Bilder nach p. 496 des Jahrg. VII (1941).
([3]) Vgl. am leichtesten : *Acta SS.* Iunii Bd. VII, T. II, p. 41 E.
([4]) Vgl. Bibl. Vat. Cod. Ottobon. 2516, Bl. 126 und 132.

dieses Papstes, das im Jahre 1295 hergestellt wurde [1]. Darin wird gesagt: «(invenimus) Item unam tabulam guarnitam de laminis argenti in qua sunt imagines apostolorum Petri et Pauli». Von Figuren am Fusse und einem Christus oben in der Mitte wird jedoch nichts gesagt. Wir können also nach dieser Beschreibung nicht sicher sagen, dass diese Tafel dieselbe sei, die im Jahre 1339 als im Schatze befindlich erwähnt wird. Weil aber ganz unbegreiflich ist, wann diese letztere dorthin gekommen sein mag, wenn sie nicht schon unter Bonifaz VIII. darin war, so besteht doch einiger Grund anzunehmen, dass beide Angaben dasselbe Bild — eben unsere Ikone — betreffen. Damit wären wir aber nicht weit vom Jahre 1291 entfernt, in welchem die Serbenkönigin Helena mitsamt dem « Regnum Servie », dem ihre beiden Söhne Dragutin und Milutin vorstanden, von dem zweiten Vorgänger Bonifaz VIII., dem Papste Nikolaus IV. (1288-1292) zum ersten Male in den Schutz des Hl. Petrus genommen wurde [2]. Es ist sehr wahrscheinlich, dass unser Bild bei dieser Gelegenheit von der Königin dem Papste geschenkt wurde. Dies erklärt leicht die untertänige Geste der Fürstin vor dem Heiligen, nach dem der Papst sich genannt hatte, nämlich dem hl. Nikolaus. Es erklärt die Geste der beiden serbischen Könige zu den Apostelfürsten. Es erklärt auch, warum sich die untere Szene gerade vor den Bildern der beiden Apostel abspielt.

Wenn aber unsere Tafel ein derartiges Fürstengeschenk darstellt, ist es auch verständlich, wie sie zu all den anderen fürstlichen Ehrengaben in den Schatz der Päpste gekommen ist. Kein Wunder, dass sie dann im Verzeichnis dieses Schatzes unter Bonifaz VIII. erwähnt und im Jahre 1339 als im Schatz befindlich aufgezeichnet wird.

Dürfte es uns somit gelungen sein, in Ergänzung der Ausführungen F. Volbachs im Vorstehenden das Dunkel über die Herkunft der vatikanischen Ikone aufzuhellen, so wollen wir jetzt versuchen, klarzustellen, wann sie zu einem ganz anderen Bilde umgestaltet wurde und auf welchem Umweg sie schliesslich ihre alte Deutung zurückerlangt hat.

Nach dem Jahre 1339 fehlen bisher für über ein Jahrhundert alle Nachrichten über dieselbe. Aus der grossen Zahl der Quellen greifen wir nur einige heraus. So sagt z. B. das « Memoriale eccle-

(1) E. Molinier, *Inventaire du Trésor du Saint Siège sous Boniface VIII* (1925), in *École de Chartres;* Bd. XLV (1884) Paris, p. 53, No. 718.

(2) C. Jiriček *Geschichte der Serben;* Bd. I Gotha 1911, p. 334 f.

siarum Romae » (1) vom Jahre 1382 nichts von einem Schatz oder von Bildern und Reliquien der Peterskirche, also auch nichts von unserem Bild. Auch Nikolaus Signorile (2) erwähnt in seinem « Inventarium reliquiarum », das er unter Papst Martin V. (1417-1431) anfertigte, nichts über gemalte Bilder, die sich im Besitz der Peterskirche befunden hätten; er erwähnt auch die Konstantinslegende nicht. Ebensowenig tut dies der Engländer John Cosgrave in seinem um das Jahr 1450, für das zweite « Heilige Jahr » verfassten Pilgerbuche Ye solage of pilgrims. Er erzählt darin fast nur von Ablässen (3). Auch Maffeo Vegio, der zwischen 1455 und 1457 « de rebus antiquis memorabilibus basilicae S. Petri » schrieb (4), übergeht die Ikone mit Stillschweigen.

Dagegen ist in den Geschichtsquellen dieser Zeit von einem anderen Bild die Rede, welches die beiden Apostel Petrus und Paulus darstellt; auch dieses wird mit der Konstantinslegende in Verbindung gebracht. Der Nürnberger J. Muffel berichtet nämlich in seiner Beschreibung von Rom im Jahre 1452 über den Hauptaltar von St. Peter (5) « Item auf demselben Hauptaltar sant Peters, do hangt zuzeiten ein gulde teffelin, daran steht gewisslich die gestalt sand Peters und sand Pauls, das sant Silvester den keyser Constantino liess sehen, ob es den zweyen gleich wer, die im im Schlaf erschienen wern; also sagt er es were gantz die gestalt und ward dadurch bewegt sich zu taufen lassen, dan die pild sind gar andechtig zu sehen ». Ein ganz ähnliches Bild wird in den Inventaren der Peterskirche zu den Jahren 1454, 1456 und 1466 erwähnt (6). Dort heisst es jedesmal gleichlautend: « una tabula cum imaginibus apostolorum Petri et Pauli que dicitur Constantini que est apud S. Petrum (apud altare maius) ». Aus diesen Angaben lässt sich nicht schliessen, dass damit unsere serbische Ikone gemeint sei. Wir werden später sehen, dass man das hier erwähnte Bild mit einiger Sicherheit bestimmen kann.

(1) *Memoriale ecclesiarum Romae*, ed. J. March S. J. als Anhang zu seinem *Liber pontificalis*, Barcinone 1925.

(2) Nicolaus Signorile, *Inventarium reliquiarum*, Bibl. Vat. Lat. 3536.

(3) John Cosgrave, *Ye solage of pilgrims*, ed. by A. Mills, Oxford-press 1911.

(4) M. Vegio, *De rebus memorabilibus basilicae S. Petri*, Bibl. Vat. Lat. 3750, f. 1-67 v.

(5) *Muffels Beschreibung von Rom*, hrsgb. v. Vogt, in: *Bibliothek des lit. Vereins in Stuttgart*, No. 128, Tübingen 1876, p. 24.

(6) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Inventari 2 (a. 1454-57); 5 (a. 1466).

Im Jahre 1527 traf dann den Petersdom, im Sacco di Roma, zum zweiten Male im Laufe seiner Geschichte, das Los einer gänzlichen Ausplünderung. Sind es das erste Mal die Araber gewesen, so waren es dieses Mal beutegierigie kaiserliche Söldnerscharen, welche diese Tat begingen. Und gleich nach diesen unmenschlichen Ereignissen hören wir wieder ganz klar von unserer Ikone. Sie war jetzt im Besitze von St. Peter. Es mag sein, dass sie in dem allgemeinen Durcheinander, das jene Horden hinter sich zurückliessen, dorthin gelangte. Es mag auch sein, was mir aber weniger wahrscheinlich erscheint, dass sie schon bei der Errichtung der päpstlichen Bibliothek unter Papst Nikolaus V. und vor allem unter Sixtus IV. aus dem Kirchenschatz, in dem sie sich im Jahre 1339, zusammen mit den Büchern und Archivalien befunden hatte, abgezweigt und dem Schatz der Peterskirche zugeteilt worden war. Dort ist sie wohl bei den Plünderungen ihres Silberbeschlags beraubt worden.

Im Liber Sacristiae von St. Peter (1) finden wir nun folgende Angabe: « Item dedi eidem (nämlich mg.ro Leonardo gratia Pistoriensi pictori habitanti in banchis) pro clarificandis et resarcim. capitib. apostolorum tabule antiquissime q. vulgo dicitur constantini seu b.ti Silvestri iul. sex.... ». Alles spricht dafür, dass dieses Bild, von dem der liber sacristiae hier spricht, unser Bild sei. Zuallererst stimmt der Stil der Malerei, den dasselbe vor der letzten grundlegenden Reinigung durch Pimen Sofronof (1941) hatte, mit diesen Angaben überein. Er wies auf den ersten Blick auf eine nicht allzu bedeutende Arbeit aus dem Anfang des XVI. Jahrhunderts hin. Es ist ganz unbegreiflich, wie Jelič dieselben für typisch griechisch ansehen konnte (2). Damit kennen wir aber auch den Namen des Mannes, welcher die Köpfe der Apostel und nicht nur diese gereinigt und « geflickt », d. h. doch sicher übermalt und ergänzt hat: Meister Leonardo aus Pistoja. Dass aber die Notiz aus dem Liber Sacristiae sich sicher auf unsere Ikone bezieht und nicht auf das im vorhergehenden Jahrhundert so hochverehrte Apostel-Bild, geht aus zwei anderen Angaben aus demselben Kapitelsarchiv zum gleichen Jahre 1535 hervor. Im gleichen Lib. Sacr. wird nämlich an anderer Stelle,

(1) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Lib. Sacr. f. 31, bei CASCIOLI, *Roma ignorata*, in: *Roma, Rivista di Studi e di Vita Romana;* Bd. I (1923), Roma, p. 154.

(2) L. JELIČ, *Nuove osservazioni sull'Icone vaticana dei SS. Pietro e Paolo*, in: *Römische Quartalschrift;* Bd. VI (1892), H. 3/4, p. 95.

und zwar auf f. 35 berichtet von einer Neuvergoldung und Auffrischung zweier Tafeln mit dem Bilde des hl. Petrus auf der einen und des hl. Paulus auf der anderen, die zu einem den beiden Aposteln geweihten Altare gehörten, der nicht weit vom Petrusgrab stand ([1]). Es wird sich dabei um das inzwischen entzweigebrochene Bild, das im vorigen Jahrhundert am Hauptaltar verehrt wurde, handeln. Die eben erwähnte Notiz von f. 31 kann sich also nicht auf dieses Bild beziehen. Dass sie sich auf unsere Ikone bezieht, macht ausserdem noch eine andere Angabe aus dem gleichen Jahre 1535 höchst wahrscheinlich. Im 8. Band der Inventare der Peterskirche ([2]) wird nämlich unsere Ikone aufgeführt. Dort steht zu lesen: « In medio dicte tabulae est una tabula antiquissima circumdata cornicibus argenteis *novis per nos factis* in qua sunt imagines petri et paulli... quas S. Silvester ostendit Constantino imperatori cum coronis argenteis deaureatis in capitibus suis cum pluribus parvis imaginibus in superficie et cum imagine infantis tota aurea ». Welch grosse Achtung unsere Ikone — denn dies ist sie offenbar — damals genoss, geht auch aus dem reichen Reliquienschatz hervor, der im Rahmen des Behälters, in dem sie aufbewahrt wurde, untergebracht war.

Das Bild war also um das Jahr 1535 restauriert worden. Es hatte einen neuen Rahmen erhalten und war dann als grosse Reliquie in einem eigenen Kasten, in dessen Rahmen sich andere Reliquien befanden, verwahrt worden, denn es wurde als eines der ältesten Apostelbilder der Christenheit angesehen. Der Maler Leonardo von Pistoja hat damals auch — das erwies der Augenschein — aus der verschmutzten und nachgedunkelten Figur der Königin Helena den Kaiser Konstantin vor Papst Silvester gemacht. Glücklicherweise liess er wenigstens die zwei slawisch geschriebenen Namen über den Köpfen der Apostelfürsten frei. Es ist aber wahrscheinlich, dass zu jener Zeit niemand diese Schrift lesen konnte. Vielleicht galten gerade diese Buchstaben als ein Zeichen besonderer Weihe der Ikone. So blieb dieses Bild das ganze Jahrhundert hindurch im Reliquienschatz von St. Peter. Wir finden es genau so im Jahre 1581 in einem Inventar von St. Peter wieder ([3]). Auch Alfarano erwähnt dasselbe im Jahre 1582 ([4]).

(1) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Lib. Sacr. anno 1535, f. 35.

(2) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Inventari, 8, p. 5.

(3) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Inventari, 11, p. 18.

(4) *Indices reliquiarum Basilicae Vaticanae ab Alpharano adornati*, N. 36, in: CANCELLIERI, *De secretariis veteris Basilicae Vaticanae*, Roma 1786, p. 1665

Neben dieser unserer serbischen Ikone, die fast plötzlich im Schatze von St. Peter auftauchte, behielt aber auch das andere alte Bild, welches im XV. Jahrhundert so sehr verehrt worden war, seinen Ruf bei. Dies beweisen uns die Pilgerführer jenes Jahrbunderts. So sagt z. B. Palladius (1) im Jahre 1554 bei der Beschreibung der Peterskirche: « Vi è ancora un quadretto, il quale si mette nei giorni festivi di detta chiesa sopra l'altare grande, nel quale vi sono dipinti S. Pietro e S. Paolo e fu di S. Silvestro ed è quello che lui mostrò a Costantino, quando gli domandò chi erano questi Pietro e Paolo, che li erano apparsi ». Genau dasselbe wiederholt Flaminio Primo da Colle im Jahre 1596 (2). Die Jahrhundertwende brachte jedoch für dieses Bild grosse Verändungen. Im Jahre 1603 erhielt es nämlich einen Platz, welcher ihm bis zum Jahre 1878 verblieb. Es war dies zwar wie früher der Altar der Confessio; dieser selbst aber war durch die Erhöhung des Bodens der Peterskirche in die Grotten versunken, und damit versank auch dieses Bild in der Vergessenheit. Wir lesen nämlich in einem Inventar des Jahres 1603 (3) zu diesem Altare: « Quadri due antichi dove sono depinte l'imagini di S. Pietro e S. Paolo ».

Die serbische Ikone hingegen behielt ihrer ausserordentlichen Rut bei. Vor allem Grimaldi berichtet nach seinem Brauch an verschiedenen Stellen auch von ihr, z. B. im: « Liber translationum » (4) oder in einem anderen Bande vom Jahre 1617, in welchem er die ganze Peterskirche beschreibt (5). In diesem letzten Werke beschreibt er auch unsere Ikone und macht dazu eine wichtige Bemerkung. Er sagt nämlich, dass die beiden Bischöfe Pociej und Terlecki, welche im Dezember 1595 aus Polen-Litauen nach Rom kamen, um die Union ihrer Kirche mit dem Hl. Stuhl abzuschliessen, die Inschrift der Ikone als slawisch erkannten. Damit war schon erwiesen, dass die Bilder nicht aus der Zeit des Kaisers Konstantin sein konnten. Dies änderte aber trotzdem nicht die Meinung, welche Grimaldi und alle anderen von ihr hatten. Dass Grimaldi das andere Bild der Apostelfürsten am Petrusgrab nicht für das Bild der Konstantinslegende hielt, beweist seine Angabe

(1) Palladio, *Descrizione de le chiese, Stationi, Indulgentze e Reliquie in la Città di Roma 1554,* wiederholt in: *Le cose meravigliose dell'alma città,* Venedig 1588.

(2) Flaminio Primo da Colle, *Le cose meravigliose dell' alma città di Roma,* Roma 1596.

(3) Arch. Cap. di S. Pietro in Vat., Inventari 18, p. 129.

(4) *Liber translationum.* Bibl. Vat. Barberini Lat. 2733, p. 142, 143.

(5) Arch. Cap. di S. Pietro in Vat., H. 2.

aus dem liber translationum. Auch dort erwähnt er die mit der serbischen Ikone verbundene Legende. Er verweist aber zum Vergleich nicht auf das Bild in den Grotten, sondern auf ein Fresco im Atrium von St. Peter, in welchem auf mehreren Bildern die Konstantinslegende dargestellt war. Er beschreibt die Ikone im erstgenannten Werke wie folgt: « Tabula SS. imaginum Apostolorum Petri et Pauli, quae apparuerunt Constantino imperatori. — Tabula antiquissima altitudinis trium palmorum cum dimidio in qua conspiciuntur pictae imagines Salvatoris Nostri et Apostolorum Petri et Pauli, qui apparuerunt Constantino imperatori, quando divina gratia excitatus fidem suscipere decrevit. In summitate yconae in rota est imago Salvatoris Nostri Jesu Christi. A dextris ejus beatus Petrus scripturae rotulum gerens; a sinistris beatus Paulus librum sinistra et dextera elevata in actu praedicationis umbilico tenuo effìcti: Supra eorum capita leguntur ipsorum apostolorum nomina literis rubris Ruthenis, ut Rutheni episcopi, qui sub Clemente VIII ad unionem ecclesiae venerunt me audiente affirmarunt. Infra Constantinus Maximus pronus ante beatum Silvestrum sacram benedictionem suscipiens; a lateribus eius duo nobiles graeco habitu pariter depicti cernuntur. Pretiosissima reliquia est et in christiano orbe celeberrima. In capsa tegente dictas sacras imagines in giro sunt hae Reliquiae loculis octo distinctae Sanctorum quattuor Coronatorum; de Petra ad quam fuit flagellatus Jesus Christus; Sanctorum Vincentii at aliorum; Reliquiae Sanctorum Innocentium; Sancti Sergii Martyris; de ossibus, velo et cute Sanctae Constantiae Virginis; Reliquiae S. Antonii et Sancti Sixti papae; item dens Sancti Leodegarii Martyris ».

Ihren ganz ausserordentlichen Ruf behielt diese Ikone das ganze siebzehnte und einen Teil des achtzehnten Jahrhunderts hindurch bei. Dies beweisen die gleichlautenden Angaben zweier Inventare zu den Jahren 1654 (1) und 1726 (2). Dort ist beide Male zu lesen: « Le imagini delli Santissimi Apostoli Pietro et Paolo che apparvero a Costantino imperatore quando si converti alla santissima fede adornate con una cornice d'argento alla fiorentina con quattro cherubini ed 8 fogliami d'argento indorati con lettere dietro che dicono: in honore sanctorum apostolorum Petri et Pauli, Paulus Bizonius Romanus huius Sacrosanctae Basilicae olim canonicus exornavit anno Dom. 1639 con un volo incarnato con merletino d'oro attorno ». Der hier er-

(1) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Inventari 22, No. 53.
(2) Arch. Cap. S. Petri in Vat., Inventari 32, No. 58.

wähnte Stoff, den der überaus gebefreudige Kanoniker Paulus Bizonius wohl zum Schutz gegen das Licht im Jahre 1639 vor das Bild gehängt hatte, als er dasselbe mit einem neuen Rahmen versah — vielleicht weil der Rahmen, den die Kanoniker im Jahre 1535 hatten machen lassen, nicht mehr taugte — hat sich bis heute erhalten.

Um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts trat in der Beurteilung des Bildes eine bedeutsame Veränderung ein. Es zeigte sich jedoch auch dieses Mal, wie mächtig die Konstantinslegende die Geister noch immer beeinflusste. Wie mir scheint, war J. S. Assemani ([1]) der erste, welcher entschlossen von der damals herrschenden Anschauung abrückte, dass die kniende Figur unter dem Bogen den Kaiser Konstantin darstelle. Dazu hatten ihn die slawischen Aufschriften über den Köpfen der Apostel bewogen. Sie konnten ja in der Tat nicht aus der Zeit des Papstes Silvester stammen. Ueber seine Ansicht von dem Bilde sagt Garampi ([2]): « Restat adhuc in Vat. Bas. Sacrario insignis vetustissima tabula, in qua SS. Apost. Petri et Pauli Protomae apparent. Eas Nicolai I vel Adriani II tempore depictas fuisse putat praesul Jos. Sim. Assemanus. Hier ist also eine neue Anschauung über die Ikone ausgedrückt — die dritte schon in ihrer Geschichte —, die bis auf unsere Zeit massgebend sein sollte. Assemani bringt dieselbe mit den beiden Slavenaposteln Cyrillus und Methodius in Verbindung. Dies konnte er umso leichter tun, als der eine der beiden, nämlich der hl. Cyrillus auch Konstantin hiess. Er glaubte, man habe früher den Namen Konstantin missverstanden und ihn im Laufe der Zeit von Cyrillus, dem « Philosophen Konstantin » auf den Kaiser Konstantin übertragen und somit unter dem Einfluss der Konstantinslegende aus einem Bilde des IX. Jahrhunderts ein solches des vierten gemacht. Auch er fand also nicht die Kraft, von der Ueberlieferung, es sei auf der Tafel ein « Konstantin » abgebildet, abzugehen. Garampi stimmte den Ansichten seines gelehrten Zeitgenossen zu, und diese Ansicht setzte sich auch langsam durch. Das Bild blieb zwar weitherin — wie auch heute noch — im Reliquienschatze von St. Peter. Es galt aber nur mehr als ältestes Bild der Apostel ohne den Hinweis auf den Kaiser Konstantin. Es überstand auch einigermassen ohne Schaden die dritte grosse Ausplünderung der Peters-

([1]) I. S. Assemani, *Commentarium Calendarii graeco-moschi*, Aufl. vor 1748; Bd. V, p. 1665.

([2]) Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III*, Roma 1748, p. 125.

kirche, welche dieses Mal die Franzosen in den Jahren 1796 und 1798 vornahmen.

Das ganze XIX. Jahrhundert hindurch wurde es im Sinne Assemanis als ein Geschenk der beiden Slawenapostel eingeschätzt. Freilich hätten die von F. Volbach erwähnten eingehenden Studien Rackis über den Charakter der slawischen Schrift über den Häuptern der beiden Apostel, wonach dieselbe dem XIII. oder XIV. Jahrhundert zugewiesen war, sowie eine Bemerkung J. Wilperts, welche dasselbe für die Kleidung des segnenden lateinischen Bischofs feststellte, alle jene, welche sich ernstlich mit dem Bilde beschäftigten, aufmerksam machen müssen. Dem war aber nicht so. I. Jelič wandelte in seinem oben erwähnten langen Artikel in der Römischen Quartalschrift unbekümmert in den Spuren Assemanis. Und selbst ein so bedeutender Gelehrter wie Mons. de Waal folgte seinem Hausgenossen im Campo Santo Teutonico ohne Bedenken (1).

Dass wir Heutigen diese Wege nicht mehr gehen, verdanken wir allerdings nicht so sehr unserm Scharfsinn, mit welchem wir alte Gegebenheiten neu auslegen, als vielmehr der geschickten Hand des Restaurators Pimen Sofronof, der unter der Uebermalung Meister Leonardo's aus Pistoja das alte Original und damit die Königin Helena samt ihren zwei Söhnen aus ihrer jahrhundertelangen Verborgenheit neu hervorgeholt hat. Es hat allerdings doch noch einige Mühe gekostet, bis es gelang, der Ikone ihren geschichtlichen Inhalt zurückzugeben.

Mann kann aber jetzt mit Recht fragen, was das den wohl für Bilder gewesen sein mögen, von denen am Ende des XII. Jahrhunderts der Presbyter Romanus schrieb, und auch jene anderen, welche das ganze XV. Jahrhundert hindurch in der Peterskirche so hoch verehrt wurden.

Das zweite dieser Bilder lässt sich, so möchte es scheinen, nicht allzu schwer bestimmen. Es dürfte kaum ein anderes als die Doppel-Tafel sein, welche seit spätestens 1603 am Petrusaltar in den vatikanischen Grotten zu sehen war. Das Bild stammt nach der Aussage von Sachverständigen aus der Zeit Giottos, dem Anfange des XIV. Jahrhunderts. Es ist heute sehr übermalt, und zwar geschah, wie wir oben gesehen haben, diese Uebermalung im selben Jahre 1535, in

(1) Vgl. A. de Waal, *Gli antichi tesori sacri della Basilica Vaticana*, in: *Dissertazione della Pont. Accademia Romana di Archeologia cristiana*, Ser. II, Bd. V, Roma 1894, p. 170.

dem auch die serbische Ikone restauriert wurde. Unter Pius IX. wurde das italienische Bild aus den Grotten entfernt und an dessen Stelle zwei wahrlich nicht gut gelungene Kopien in Mosaik aufgestellt. Die Tafeln aber kamen unter Benedikt XV. in das neu errichtete Museum Petrianum. Da das Holz derselben zerfiel, wurde die Malerei vor einigen Jahren auf eine Bronzeplatte übertragen, die sich jetzt in der Sakristei von St. Peter befindet. So sind die Figuren der beiden Apostelfürsten, die einst auf einer einzigen Holztafel vereinigt waren, von neuem und hoffentlich für immer vereint.

Schwerer zu sagen ist, welche Bilder wohl vor dem XIV. Jahrhundert in der Peterskirche verehrt wurden. Und doch scheint es nach der Aussage des presbyter Romanus vom Jahre 1192 wahrscheinlich, dass es daselbst wirklich derartige Bilder gab. Es könnten vielleicht zwei Bilder gewesen sein nach der Art der beiden kleinen, etwa aus dem VIII. Jahrhundert stammenden Bilder, die sich im Schatz der Kapelle « Sancta Sanctorum » befinden. Sie mögen vielleicht die Grösse und Art der beiden bekannten Heiligenbilder vom Sinai gehabt haben, die sich bis zur russischen Revolution im Museum der geistlichen Akademie von Kiew befanden.

A. M. Ammann S. J.

Die Entstehung der griechischen Diatessaronübersetzung und ihr Nachhall in byzantinischer Kirchenpoesie.

Ob von dem Meisterwerk der unter dem Namen « Diatessaron » bekannten Evangelienharmonie der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts neben einer syrischen Form, die in ihrer ältesten Gestalt als die aus Tatians Feder geflossene ursprüngliche Fassung des Werkes zu gelten hat und die auf verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung ihres Textes eine Uebertragung sicher in die arabische und höchstwahrscheinlich auch in die armenische Sprache erfahren hat, und einer in ihrer ältesten Fassung uns nirgends mehr erhalten gebliebenen lateinischen Uebersetzung, die zweifellos auf syrischer Vorlage beruhend eine Uebertragung vermutlich noch der Urgestalt des Werkes bildete und zur Wurzel der weitverzweigten abendländischen Harmonieüberlieferung wurde, auch eine griechische Fassung existiert hat, ist lange Zeit Gegenstand der Kontroverse gewesen, bis

im Jahre 1933 die Entdeckung des griechischen Harmoniefragmentes von Dura-Europos den urkundlichen Beweis für die Unrichtigkeit jener Anschauung erbrachte, die, ungeachtet des im griechischen Evangelientext des Beza-Codex sich geltend machenden Einflusses einer griechischen Harmonieform und zu Unrecht auf die im Umkreis der griechisch sprechenden Kirche tatsächlich zu beobachtende mangelnde Vertrautheit mit dem Werke Tatians sich berufend, die Existenz einer griechischen Fassung des richtiger als « Diapente » zu bezeichnenden altchristlichen Literaturdenkmals meinte in Abrede stellen zu sollen. Die vierzehn Zeilen des Dura-Pergamentes haben anderseits aber auch jenen den Wind aus den Segeln genommen, die unentwegt an der Meinung festhielten, eine griechische Fassung des Diatessaron habe nicht nur neben, sondern als die von Tatian geschaffene Urgestalt des Werkes schon v o r jener syrischen und lateinischen Form bestanden, und die gerade durch die Auffindung des Dura-Fragmentes die von ihnen vertretene Anschauung glaubten bestätigt sehen zu sollen; denn dass jene griechische Harmonie, der das Bruchstück von Dura-Europos angehörte, eine Uebersetzung aus syrischer Vorlage darstellte, lässt trotz seines leider so sehr geringen Umfanges der Text des Fragmentes hinreichend deutlich erkennen ([1]). Zu der Frage nun, wie diese griechische Uebersetzung zustandekam und ob mit ihr die sicher dem gleichen Kreise sprachlich griechischer, aber auf syrischer Vorlage beruhender Diatessaronüberlieferung angehörende, im griechischen Evangelientext des Codex Cantabrigiensis nachwirkende Harmonieform etwa schlechthin identisch ist, wollen die nachstehenden Zeilen einen bescheidenen Beitrag liefern.

Für die aus methodischen Gründen zweckmässig an erster Stelle erfolgende Beantwortung der zweiten Frage, die ich in meiner Monographie über das Diatessaron ([2]) zwar stellen konnte, aber einstweilen noch nicht glaubte beantworten zu sollen, wird man sich ein paar Tatsachen, die alle in der gleichen Richtung liegen und zumeist in der eben genannten Arbeit bzw. in meiner Mitteilung über « Neue Funde und Forschungen zum Diatessaronproblem » ([3]) bereits berührt wurden, ins Gedächtnis zurückzurufen haben. Eine jener griechischen Lesarten, die von A. Baumstark als untrügliche Spuren der syrischen

([1]) A. BAUMSTARK, *Das griechische « Diatessaron »-Fragment von Dura-Europos*, *Oriens Christ.*, 3. Ser. X, S. 244-252.

([2]) C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians*, Rom 1939.

([3]) *Biblica* 23, S. 68-77.

Herkunft des Dura-Fragments namhaft gemacht wurden ([1]), ist die sonst unerhörte Form Ερινμαθαια als Bezeichnung jenes Ortes, der in der gesamten Ueberlieferung des griechischen Evangelientextes schlechthin unter dem Namen Αριμαθαια bekannt ist. Dass nur die Annahme, eine unvokalisierte syrische Form des Namens, nämlich die aus dem zu erwartenden Schriftbild ܐܪܡܬܐ durch eine für jeden Kenner syrischer Handschriften ohne weiteres begreifliche, denkbar leichteste Verschreibung entstandene Form ܐܪܢܡܬܐ, habe zu der Entstehung der absonderlichen Ortsbezeichnung des Dura-Fragmentes geführt, eine ausreichende Erklärung der auf griechischem Boden paläographisch kaum befriedigend zu deutenden Erscheinung bietet, kann wohl nicht ernsthaft in Abrede gestellt werden. Nun wird man mit dieser Tatsache sofort die weitere Beobachtung zusammenhalten müssen, dass auch im griechischen Evangelientext des Codex Bezae, auf den eine aus syrischer Vorlage geflossene Form des Diatessaron ihren Einfluss ausgeübt hat, in Lk 24, 13 eine völlig singulär dastehende geographische Angabe auftaucht, nämlich statt des Ortsnamens Εμμαους der übrigen griechischen Ueberlieferung die höchst befremdliche Form Ουλαμμαους, von der es nun auch nicht einen Augenblick lang zweifelhaft sein kann, dass sie einer irrtümlichen Deutung eben nur eines syrischen Schriftbildes ihr Entstehen verdankt, und die deshalb schon in jener griechischen Diatessaronübersetzung gestanden haben muss, deren Nachhall wir im griechischen Text des Cantabrigiensis begegnen ([2]). Dass auch die in Mk 8, 10 — wiederum im Gegensatz zu aller sonstigen, neben dem verbreiteten Δαλμανουθα auch die aus Mt 15, 39 stammenden Ortsnamen Μαγεδα und Μαγδαλα bietenden Ueberlieferung — nur im Codex D sich findende Form Μελεγαδα auf dem unvokalisierten Schriftbild eines graphisch irgendwie leicht entstellten ܡܓܕܐ oder ܡܓܕܠܐ beruht, und in ihrer eigenartigen Vokalisation den tastenden Versuch einer Lesung dieses Schriftbildes darstellt, dürfte zumal im Zusammenhang mit der schon erwähnten und der noch zu nennenden Erscheinung

([1]) Siehe oben Anm. 1.

([2]) C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, S. 112 f. A. Baumstark, *Der Tatiantext von Lk 24, 13, Oriens Christ.*, 3. Ser. XIV, S. 19-37. Mit dieser Erkenntnis dürfte sich der in *Nestle's Einführung in das Griechische Neue Testament* (4. Aufl. von E. von Dobschütz, Göttingen 1923), S. 5 und 29, vorgetragene, doch etwas recht weit hergeholte Erklärungsversuch erledigen, der den «Unnamen» Ουλαμμαους aus Gen 28, 19 in den D-Text von Lk 24, 13 eingedrungen lassen sein möchte.

gleicher Art wieder einmal wesentlich plausibler sein als die Annahme einer rein innergriechischen Verschreibung, die eben angesichts ihres völlig vereinzelten Vorkommens ausgerechnet im Codex D schon an sich nicht sehr einleuchtend erscheinen will (1). Es kann nun doch wohl kaum als eine rein zufällige, auf keinem inneren Zusammenhang beruhende Tatsache angesprochen werden, wenn man sowohl im Harmonietext des Dura-Fragmentes wie in der im Beza-Codex nachwirkenden griechischen Diatessaronübersetzung Formen von Eigennamen auftreten sieht, die dadurch entstanden sind, dass mangelnde Vertrautheit mit nur ganz vereinzelt im Evangelium vorkommenden Ortsnamen die gegebene syrische Vorlage nicht besser zu deuten wusste; man wird vielmehr, wenn auch nicht mit völliger Gewissheit, so doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu der Annahme geführt, dass wir es bei dem erwähnten Mangel an geographischer Kenntnis mit dem Mangel eines und desselben Uebersetzers zu tun haben, dass m. a. W. die im Hintergrunde des Beza-Codex stehende griechische Harmonieform mit jener Fassung identisch war, deren leider allzu geringer Ueberrest uns im Dura-Fragment erhalten blieb. Wir werden dem Uebersetzer diese mangelnde geographische Kenntnis ebenso wenig übelnehmen wie den Umstand, dass ihm die nicht so ganz einfach liegenden Verwandtschaftsverhältnisse im idumäischen Herrscherhaus nicht geläufig waren und er auf diese Weise seine syrische Vorlage auch dort missverstehen konnte, wo sie von der Tochter der Herodias sprach, aus der, wie uns der Beza-Text lehrt, der Uebersetzer dann, von keiner geschichtlichen Kenntnis beschwert, eine Tochter des Herodes werden liess (2); denn dass diese irrtümliche Angabe bereits in der griechischen Harmonieübersetzung gestanden haben muss, lässt gerade im vorliegenden Falle ausser dem Umstande, dass eben wieder einmal nur die Annahme einer syrischen Vorlage eine zufriedenstellende Erklärung des Zustandekommens der fragwürdigen Lesart bietet, über jeden Zweifel deutlich die Tatsache erkennen,

(1) Über den möglichen oder wahrscheinlichen syrischen Ursprung der im Johannes-Text des Codex D sich findenden Umschreibung des Namens Ισκαριωτης durch απο Καρυωτου vgl. die Bemerkungen von F. H. Chase, *The Name Iscariot in Codex Bezae* (Exp. Times IX, 1897/98, S. 189) sowie desselben Autors leider zu wenig beachtete Arbeit *The Syro-Latin Text of the Gospels* (London 1895), S. 102 f.; dazu E. Nestle, *The Name of Judas Iscariot in the Fourth Gospel* (Exp. Times IX, S. 240), und wiederum F. H. Chase, ebend. S. 285 f.

(2) Vgl. hierzu meine Ausführungen in *Biblica* 23, S. 72 f.

dass der Irrtum sich als eine Art « paralleler Variante » unter dem Einfluss der Harmonie nicht nur in Mt 14, 6, sondern auch in der parallelen Perikope Mk 6, 22 in den Text des Codex D eingeschlichen hat. Dürfen wir also das Pergament von Dura-Europos als ein Bruchstück der gleichen griechischen Diatessaronübersetzung ansehen, deren Nachhall wir im Beza-Codex auf Schritt und Tritt begegnen, so ergibt sich mit Bezug auf diese Uebersetzung aus der in ihr zu konstatierenden mangelnden Vertrautheit ihres Uebersetzers mit bestimmten geographischen und historischen Gegebenheiten die interessante Tatsache, dass sie sicher ohne ausdrückliche Hinzuziehung eines griechischen Textes der getrennten Evangelien und aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt ohne jede Kenntnis eines solchen angefertigt wurde; denn was hätte für einen Uebersetzer, dem ein griechischer Evangelientext bekannt und zugänglich war, näher gelegen, als sich durch Einsichtnahme in ihn im Falle eines auftauchenden Zweifels von der zu wählenden richtigen Form des Ortsnamens zu überzeugen. Sehen wir also den Uebersetzer ohne Bekanntschaft mit dem griechischen Text der getrennten Evangelien seine Arbeit vollführen, so dürfen wir annehmen, dass, wie für ihn seine syrische Vorlage die früheste Form war, in der er mit der Botschaft des Evangeliums in Berührung kam, so die von ihm geschaffene griechische Version der Harmonie für den zu erwartenden Kreis von Lesern oder Hörern die älteste Fassung war, in der sie das Evangelium Jesu Christi kennen lernten. Ebenso also wie Tatians noch in Rom entstandene syrische Originalfassung die älteste Form war, in der das Evangelium zu den Syrern kam, bei denen die Harmonie dann später erst in einer angesichts gefestigter orthodoxer Anschauungen nicht weiter verwunderlichen, allmählich sich vollziehenden Entwicklung durch den Text der getrennten Evangelien mehr und mehr verdrängt wurde, scheint für bestimmte, der griechischen Sprache sich bedienende Gemeinden des syrischen Ostens diese griechische Uebersetzung des Diatessaron das älteste Evangelienbuch gewesen zu sein, dem sie die Perikopen ihres sonntäglichen Lesegottesdienstes entnahmen; denn dass die Harmonie, der das Dura-Fragment entstammt, gerade auch den Zwecken der liturgischen Lesung diente, lassen die Umstände, unter denen das Bruchstück gefunden wurde, ebenso sicher erkennen wie die andere Tatsache, dass sein Text vor dem Jahre 223 n. Chr. niedergeschrieben sein muss [1]. Ueber diesen auf bestimmte eindeu-

[1] C. H. KRAELING, *A Greek fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* (= *Studies and Documents* III, London 1935).

tige archäologische Gegebenheiten sich gründenden spätesten Termin für die Niederschrift der Harmonie des Durafragmentes sehen wir uns aber angesichts dessen, was oben im einzelnen dargelegt wurde, für die Frage nach der Entstehung der griechischen Uebersetzung selbst noch um ein wesentliches hinaufgeführt; denn erfolgte die Uebertragung ins Griechische vor aller Bekanntschaft mit dem griechischen Text der getrennten Evangelien, so dürfte das doch wohl bedeuten, dass sie eben in unmittelbarem Anschluss an das Bekanntwerden der von Tatian aus Rom in seine syrische Heimat mitgebrachten syrischen Originalfassung, d. h. aber etwa zu Beginn des vierten Viertels des zweiten Jahrhunderts erfolgte. Dürfte also ihre Vorlage noch Tatians syrisches Original gewesen sein, dem noch keine das Werk des Ketzers einer Revision unterziehende, am gefestigten Kanonbegriff orientierte orthodoxe Einstellung seine gewiss nicht unbeträchtlichen ausserkanonischen Elemente und damit zugleich die gerade im Dura-Fragment noch erhalten gebliebene ursprüngliche Feinheit seines textlichen Mosaiks genommen hatte, so liesse sich von hier aus am leichtesten eine Erklärung auch für die Tatsache finden, dass bestimmte, der Erzählung der vier kanonischen Evangelien fremde Elemente, die sich aber nachweislich in Tatians ursprünglicher Fassung der Harmonie fanden, ihren Weg auch in Erzeugnisse der byzantinischen Kirchenpoesie fanden.

Es ist bekannt, dass in der älteren syrischen Literatur vor allem ein apokrypher Bericht über wunderbare Ereignisse bei der Taufe Jesu im Jordan in ausgedehntem Masse seinen Nachhall gefunden hat, ein Bericht, von dem wir auf Grund einer Mitteilung des Išoʿdadh von Merw und einer möglicherweise von jener Mitteilung abhängigen Aeusserung des Dionysius bar Salibi wissen, dass er in der ursprünglichen Fassung des « Diapente » stand, in die ihn Tatian aus dem von ihm als fünfte Quelle beigezogenen Hebräer-Evangelium übernommen haben dürfte (1). Von den dort angeführt gewesenen Ereignissen, nämlich dem Erstrahlen eines starken Lichtes, dem Sichtbarwerden zusammengeballter weisser Wolken, dem Erscheinen lobsingender Geistwesen, dem Stillstehen des Jordans und dem Ausströmen von Wohlgerüchen, findet — durch Tatians Harmonie vermittelt — vor allem die u. a. auch im Ebioniten-Evangelium und — nach Angabe der pseudo-cyprianischen Schrift « De rebaptismate » — in der soge-

(1) C. Peters, *Nachhall ausserkanonischer Evangelienüberlieferung in Tatians Diatessaron, Acta Orientalia* 16, S. 258-294.

nannten « Praedicatio Pauli » erwähnte, bis in den Taufritus gnostischer Sekten nachwirkende Licht- bzw. Feuererscheinung über dem Jordan ihr Echo in älterem syrischen Schrifttum und nicht zuletzt in jenen Hymnen Aphrems, die der Feier des gemeinhin als τὰ φῶτα oder ἡ ἑορτὴ τῶν φώτων bezeichneten Epiphaniefestes gewidmet sind, von dem es bekannt ist, dass in weit höherem Masse, als es in der Liturgie der römischen Kirche zum Ausdruck kommt, in der Ostkirche das Gedächtnis der Taufe Jesu den Inhalt seines Festgeheimnisses bildet. Es kann nun kaum wundernehmen, dass apokryphe Züge der gleichen Art auch in Werken der byzantinischen Kirchenpoesie begegnen, da die Tatsache der Existenz einer noch in unmittelbarem Anschluss an die syrische Urfassung hergestellten griechischen Uebersetzung des Diatessaron, deren Verbreitung sich kaum auf jene östliche Gegend des unteren Euphratgebietes beschränkt haben wird, es in hohem Grade wahrscheinlich macht, dass in analoger Weise, wie es auf dem Boden der syrischen Kirche das syrische Diatessaron tat, im Umkreis der griechisch sprechenden Kirche des Ostens seine griechische Uebersetzung den Meloden die Kenntnis jener ausserkanonischen Elemente vermittelt hat. So bedeutet es z. B. einen unverkennbaren Nachhall des Berichtes vom Stillstehen des Jordan, wenn es in einem Epiphaniehymnus des Romanos in der vierten Strophe heisst: διὰ σὲ γὰρ τὸν γυμνὸν γυμνοῦμαι καὶ βαπτίζομαι· ἰδών με Ἰορδάνης ἀνοίγεται (1); und ein ebenso deutliches Nachwirken jener Erzählung von der die Taufe Jesu begleitenden Lichterscheinung ist es, wenn es in der 12. Strophe des gleichen Hymnus heisst: δεῦρο οὖν καὶ σὺ προσέγγισον, ἵνα μάθῃς πόθεν ἀστράπτει τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον (2), und wenn in seiner 13. Strophe zu lesen ist: νῦν δὲ κεφαλὴν κρατοῦντα τὴν τοῦ θεοῦ μου, πῶς με μὴ φλέξῃ τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον· (3). Und sollte es zu gewagt erscheinen, wenn ich aus der wiederum mit klaren Worten von der Feuererscheinung sprechenden 15. Strophe ein Echo auch des Berichtes von dem Erscheinen zusammengeballter Wolken meine heraushören zu sollen: ταῦτα λέξας τότε, τῷ σωτῆρι προσελθὼν δουλοπρεπῶς, ἠτένιζεν, βλέπων εὐλαβῶς μέλη γυμνούμενα τοῦ ἐντελλομένου ταῖς νεφέλαις περιβάλλειν τὸν οὐρανόν, δίκην ἱματίου, καὶ πάλιν θεωρῶν ἐν μέσῳ τῶν ῥείθρων τόν ποτε παίδων τριῶν μέσον φανέντα δρόσον ἐν πυρί, νῦν πῦρ ἐν

(1) J. B. Pitra, *Analecta Sacra* I, Paris 1876, S. 17.
(2) Pitra a. a. O., S. 20.
(3) Pitra a. a. O., S. 20/21.

τῷ Ἰορδάνῃ λάμπον, πηγάζον, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον (1). Dass es gerade drei von jenen fünf, nach der Angabe des Diatessaron die Taufe Jesu begleitenden Ereignissen sind, die hier in einunddemselben Hymnus berührt werden, lässt doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit vermuten, dass die Kenntnis dieser wundersamen Vorgänge als durch die griechische Diatessaronübersetzung vermittelt zu denken ist. Zurückweichen des Jordans und Lichterscheinung, darüber hinaus aber in diesem Falle auch das Erscheinen der Geistwesen sind es, auf welche gleich die erste Strophe eines anderen Hymnus desselben berühmten Meloden Bezug nimmt: τὴν σωματικὴν σου παρουσίαν δεδοικώς, ὁ Ἰορδάνης φόβῳ ἐπεστρέφετο· τὴν προφητικὴν δὲ ὑπουργίαν ἐκπληρῶν, ὁ Ἰωάννης τρόμῳ ὑπεστέλλετο· αἱ τάξεις τῶν ἀγγέλων ἐξεπλήττοντο, ὁρῶσαί σε ἐν ῥείθροις βαπτιζόμενον· καὶ πάντες οἱ ἐν σκότει τῷ φωτὶ κατηυγάζοντο, ἀνυμνοῦντές σε, τὸν φανέντα, καὶ φωτίσαντα πάντα (2). Gleichfalls wieder die soeben erwähnten Scharen von Geistwesen sind es sodann, die — dieses Mal nicht als τάξεις τῶν ἀγγέλων, sondern mit einer der Ausdrucksweise des Diatessaron wohl kaum nur zufällig nächstverwandten Wendung als τάγματα τῶν θείων ἀσωμάτων bezeichnet — in der 10. Strophe eines unter den Namen des Kosmas, Josephus und Theophanes überlieferten, sehr umfänglichen Epiphanie-Hymnus als bei der Taufe Jesu gegenwärtig und — wieder in Uebereinstimmung mit dem Diatessaronzitat des Išoʿdadh! — ihm « lobsingend » eingeführt werden: τὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς παρθένου, ὥσπερ ὑετόν, καταβάντα ἀποῤῥήτως, ἰδόντα βαπτισθέντα Ἰορδάνου τοῖς ὕδασι, τάγματα τῶν θείων ἀσωμάτων θαμβητικῶς αὐτὸν ἀνύμνουν (3). In drei weiteren Strophen des gleichen Hymnus findet sich die Feuererscheinung erwähnt, wenigstens in einer von ihnen auch das Zurückweichen des Jordans:

Str. 13: σοῦ, λόγε θεοῦ, ταπεινῶς ὑποκλιθέντος παλάμῃ τοῦ Προδρόμου, καὶ τὰ ῥεῖθρα τελέσαντος πῦρ καθαρτικὸν ἁμαρτημάτων (4).

Str. 22: εἶδέ σε, Χριστέ, ἀφιγμένον Ἰορδάνης πάλαι πρὸς αὐτόν, καὶ στραφεὶς εἰς τὰ ὀπίσω τῷ φόβῳ συνεστάλη, καὶ δειλίᾳ συνείχετο· ὁ δὲ Ἰωάννης ἀνεβόα· ὑπάρχων πῦρ, μή με φλογίσῃς (5).

(1) Pitra a. a. O., S. 21.
(2) Pitra a. a. O., S. 23.
(3) Pitra a. a. O., S. 402.
(4) Pitra a. a. O., S. 402.
(5) Pitra a. a. O., S. 404.

Str. 85: θεότητος τὸ πῦρ γὰρ ὁ σωτὴρ φέρων ἔρχεται φύσιν τῶν ὑδάτων ἁγιάσαι ([1]).

Dass auf die gleichen Vorgänge auch in Hymnen des Johannes Damascenus und des Cosmas Hieropolitanus Bezug genommen wird, sei hier wenigstens erwähnt; ich halte es für untunlich, den Druck der vorliegenden Arbeit durch Anführen der einzelnen Texte noch weiter zu belasten und möchte statt dessen den Leser auf folgende Stellen der betreffenden Ausgaben hinweisen: Migne, *Patrol. Graeca,* Bd. 96, Sp. 829; Bd. 98, Sp. 465, 469 und 520. Eine umfassende Untersuchung alles dessen, was uns an byzantinischer Kirchendichtung überliefert ist, dürfte vermutlich dazu angetan sein, das oben vorgelegte Material um nicht wenige Belege zu bereichern; eine solche Untersuchung würde in der gleichen Weise, wie es oben bereits an einer der angeführten Stellen geschah, neben sachlichen Reminiszenzen ihre Aufmerksamkeit auch auf formale Uebereinstimmungen mit dem Wortlaut der Harmonie zu lenken haben. Es *kann* natürlich seinen Grund in der Gestaltung des poetischen Textes durch den Meloden haben und braucht nicht notwendig etwas über die Fassung des von ihm gelesenen griechischen Evangelientextes auszusagen, wenn wir im Hymns des Romanos auf Johannes den Täufer in der 18. Strophe die Herodias ihrer Tochter antworten hören: αἴτησαι, τέκνον, τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ ([2]). Und doch wird man an einer derartigen Lesart nicht ohne weiteres achtlos vorübergehen dürfen, wenn man bedenkt, dass der über den griechischen Text der Markus-Perikope (6, 24) überschiessende Imperativ des Verbums, den auch der Schöpfer des arabischen Synaxars der koptischen Jakobiten in seinem arabischen Evangelientext las, nach Ausweis der mit dem Text der Laudes- bzw. Vesperantiphonen der Decollatio S. Ioannis Baptistae sich engst berührenden mittelniederländischen Tatianüberlieferung sowie der toskanischen Harmonie im Diatessaron zu lesen war ([3]).

Curt Peters.

([1]) Pitra a. a. O., S. 411.

([2]) Pitra a. a. O., S. 184.

([3]) Dass die Lesart αἴτησαι sich auf dem Boden der griechischen Evangelienüberlieferung einzig und allein ausgerechnet in dem angesichts seiner Eigenheiten einer erneuten eingehenden Untersuchung dringend bedürftigen Washington-Codex der Evangelien (W = ε 014) findet, kann meines Erachtens keine Gegeninstanz bilden.

De versione syriaca operum Theodori Mopsuesteni.

Theodorus Mopsuestenus (350-428) qui scripsit graece, Syris Orientalibus seu Nestorianis est antonomastice « Interpres » et Doctor summus. Nisi a primordiis nestorianismi opera eius syriace fuerint translata, vix intellegi poterit tantus in illos influxus. Re quidam vera, versio haec ascendit usque ad ultimos Theodori annos († 428) et decursu quinti saeculi protracta ac completa est.

Versio operum Theodori Mopsuesteni est opus scholae edessenae, unde fermentum nestorianum per totum Orientem dilatatum est [1]; atque Ibam, episcopum Edessae ab an. 435 ad an. 457, praecipuum fautorem habuit. Tam varius autem ac multiplex fuit theodorei ingenii fetus, ut omnium operum eius syriaca versio neque uni viro nec breviori tempori tribui queat; probabilius varii per temporis lapsum sat longum huic adlaboraverunt.

Ebediesus in suo « Catalogo librorum ecclesiasticorum » modo generali refert Ibam, Cumam et Probum e Graeco in Syriacum libros « Commentatoris » (i. e. Theodori) atque Aristotelis scripta transtulisse [2].

ܗܝܒܐ ܘܩܘܡܐ ܘܦܪܘܒܐ	Hibas [3] et Cumas et Probus
ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ	E Graeco in Syriacum
ܢܩܠܘ ܟܬ̈ܒܐ ܡܦܫܩܢܐ	Transtulerunt libros *Commentatoris*
ܘܡܟܬܒܢܘܬܗ ܕܐܪܝܣܛܘ.	Atque Aristotelis scripta.

[1] Cf. F. Nau, *École d'Édesse*, in *Dict. Théol. cath.* IV, 2 col. 2102-2103. Capta Nisibi a Persis anno 363, in Edessam migravit schola, quae iubente Zenone suppressa est anno 489.

Episcopalem Sedem Edessenam occupavit tempore Theodori, eiusdem adversarius Rabbulas (an. 412-425), cui successit praecipuus Nestorianae doctrinae fautor, Ibas (an. 435-457). Eo mortuo Nestorii sequaces Edessa expnlsi sunt et migrarunt in Nisibin.

Scholam Edessenam vero rexerunt, post S. Ephrem (an. 363-373), Qioras ab anno 373 ad 437, et Narses usque ad Nestorianorum eiectionem an. 457.

[2] *B. O.* III, 1, p. 85.

[3] Assemani ita latine scribit « Hibas », iuxta syriacum textum Ebediesu : ܗܝܒܐ, quae est abbreviata forma nominis ܝܗܝܒܐ, i.e. donatus, hinc consuetus modus scribendi « Ibas » pro « Ihiba ». Cf. Smith-Wace, *A Dictionary of christian Biography* III (1882) p. 192-196.

Ibas episcopus Edessenam seu Sobensem ecclesiam rexit ab anno 435 ad an. 457. Ipsum Theodori libros in Syriacum linguam transtulisse, notante I. S. Assemani ([1]), praeter Sobensis auctoritatem testantur Presbyteri Edesseni eiusdem accusatores in quattuor Conciliis Antiochiae, Tyri, Beryti et Chalcedone. Probus vero praecipue Aristoteli vertendo operam navavit ([2]). Cumas, teste Išoʿdad Mervensi, vertit commentarium in epistulam ad Romanos ([3]).

Ibae tempore, quo Edessa tamquam nestorianismi arx et seminarium erat, scholam sancti Ephraemi dirigebant, tanto parente indigni, Qioras (373-437) et Narses usque ad Nestorianorum expulsionem anno 457. Qioras iam, adhuc vivente probabiliter Mopsuesteno († 428), huius operum versionem ardenter desiderabat, atque revera eius tempore incepta est, prout affirmat Barḥadbešabba ʿArbaya ([4]). Tamquam Qiorae discipuli nominantur Narses, qui ei successit, Barṣauma episcopus Nisibenus, Acacius et Maʿna.

Iamvero Barhebraeus († 1286) diserte syricam versionem Theodori operum tribuit Maʿnae, socio Barsaumae, Narsetis et Acacii ([5]). At erronee hunc describit ceu successorem Iahballahae (an. 420); dum agitur de Maʿna altero, qui post Ibae mortem, anno 457, cum Nestorii sequacibus Edessa fuit expulsus ([6]). Hic revera, mire confirmante *Chronico Sertensi,* « metropolita factus ex graeco in syriacam linguam vertit libros Diodori et Theodori » ([7]).

([1]) *Op.* et *loc. cit.,* p. 85, nota 4.

([2]) Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) p. 102.

([3]) Cf. *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv* V, 2. *The epistles of Paul the Apostle in english* (*Horae Semiticae* XI [= XII] 1916), p. 22. Cf. *Revue Biblique* XXXVII, 1928, p. 418 sv.

([4]) Cf. *Cause de la fondation des écoles* (ed. A. Scher) *P. O.* IV, p. 382-383 : « La seule chose qu'il regrettât (Cyoré = Qioras), c'était que les commentaires de l'Interprète n'étaient pas encore traduits en syriaqne... Les commentaires de Théodore ayant été traduits en syriaque et ayant passé à l'assemblée d'Edesse, Cyoré jouit du repos avec tous ses disciples ».

([5]) *Chronicon ecclesiasticum* II, 19 ; ed. Abbeloos, t. III (1877), p. 54-56 : « Hic (Magnes = Maʿana) cum Barsuma, Narsete et Acacio, Edessae in schola Persarum adfuerat, atque ipse Theodori commentarios ex graeco syriacos fecit ».

([6]) Cf. A. Scher, *Les écrivains syriens orientaux,* in *Revue de l'Orient chrétien,* 1906 (vol. XI), p. 1-13 ; et *P. O.* IV, p. 384, n. 2. — Errorem Barhebraei, confundentis duos homonymos, repetiit Assemani, *B. O.* III, 1, p. 376-381 ; quem errorem iam emendaverat cl. I. B. Chabot, *Synodicon Orientale* (1902), p. 300, n. 4.

([7]) *Histoire nestorienne* (*Chronique de Séert*) II, 1 (ed. A. Scher) *P. O.* VII, p. 117.

Duplex haec notitia, Maʿnam et Ibam respiciens, facile conciliatur dicendo, Maʿnam, iam Edessae fautore Iba, translationem illam adortum esse, illamque protraxisse cum, Edessa expulsus (an. 457), factus esset metropolita Rewardašir in Perside († 484).

Syriacam versionem Theodori operum iam ante Concilium Ephesinum (an. 431) — ergo iterum probabiliter adhuc vivente Theodoro († 428) — initium habuisse, consequitur ex singulari facto a Barḥadbešabba tradito. Rabbulas nempe, metropolita Edessae († 435), Ibae antecessor, in concilio Ephesino aperte Cyrilli partes adversus Nestorii sequaces elegerat, eoque devenit ut, mortuo Interprete, omnia eiusdem opera Edessae publice igni traderet. Haec duo tantum flammis evaserunt, observat Barḥadbešabba, « commentaria scilicet in Ioannis Evangelium et in Qohelet; quia, uti fertur, nondum e Graeco in Syriacam linguam fuerant translata » (1).

Barḥadbešabba scribit ad finem VI¹ aut initio VII¹ saeculi, atque iuxtapositio duorum librorum, evangelii nempe Ioannis et Qohelet, fortuitum eoque certius indicium est veritatis, cum hodie sciamus utrumque commentarium in Qohelet et Ioannem a Theodoro fuisse dicatum Mar Porphyrio (2), quem supposuimus esse celebrem episcopum distantis civitatis Gazae in Palaestina (3).

Rebus sic stantibus, en paucis verbis conclusiones nostras quoad syriacam versionem operum Theodori Mopsuesteni.

Iam ante concilium Ephesinum (an. 431), ergo probabiliter durante vita Theodori († 428), aggressi erant Edesseni versionem operum Interpretis: tamquam praecipui fautores et auctores habendi sunt Qioras, scholae edessenae rector usque ad an. 437, episcopus Ibas († 457) et Maʿna.

Huic Maʿnae diserte tribuitur versio commentariorum Diodori et Theodori, quam inceperat Edessae sedente Iba († 457), atque in Perside prosecutus est metropolita creatus Rewardašir († 481).

Commentarii vero in Qohelet et Ioannem post concilium Ephesinum (an. 431) syriace translati sunt: ergo medio saeculo V°, probabiliter ab eodem Maʿna.

Sumus ideo in aera aurea litteraturae syriacae; re quidem vera, considerantes commentarium ioanneum, affirmare possumus opera

(1) *Op. cit.*, *P. O.* IV, p. 381.

(2) Pro « Qohelet » cf. citatum EBEDIESU, *Catalogum*, *B. O.* III, 1, p. 32. — Pro « Ioanne » autem cf. *RB.* XXXII, 1923, p. 549. Errat igitur EBEDIESUS dum scribit hunc commentarium in Ioannem fuisse directum *ad Eusebium (ibid)*.

(3) Cf. *RB.* XXXII, 1923, p. 537-539.

theodorea a Syris veste splendida fuisse adornata. Ubique fragmenta graeca commentarii ioannei contulimus textui syriaco: mira est fidelitas; immo, et quoad technicas expressiones graecas vertendas, admiranda traductoris ars. Idem iam testatus est cl. Ed. Sachau, quoad theodorea fragmenta e variis operibus ab ipso edita: « Hoc certe statuerim eum (traductorem) quum linguarum et graecae et syriacae, tum materiae theologicae peritissimum fuisse » (1).

Paucis hic colligimus recentiores notitias circa theodorea opera quae syriace supersunt.

Primo recensendus est praestantissimus *commentarius in Ioannem* usque ad Cap. XX, 23. Syriacum textum secundum recens exemplar parisiense edidit cl. I. B. Chabot anno 1897 (2). Editio vero critica iuxta exemplar Vaticanum (Borg. syr. 77), collatum prototypo Alqosheo (an. 1704), una cum versione latina, prodiit anno 1940 in CSCO (Parisiis-Lovanii), opera et studio scribentis (3).

Controversia adversus Macedonianos pro divinitate Spiritus Sancti syriace edita et gallice translata est a cl. F. Nau (4).

Liber ad baptizandos. I. Expositio symboli nicaeni; II. Expositio orationis dominicae cum tractatu de baptismo et eucharistia, syriace et anglice prodiit cura et studio A. Mingana (5).

Praeterea recenti tempore visa et descripta fuere duo alia opera theodorea syriace translata: tractatus *de Incarnatione* (6), et commentarius in *Qohelet* (7); quae nunc videntur dispersa (8), quamvis com-

(1) *Theodori Mops. fragmenta syriaca* (1869), p. VI.

(2) *Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium D. Iohannis in libros VII partitus.* Versio syriaca iuxta codicem Parisiensem CCCVIII edita (hic codex est an. 1886). Parisiis 1897 (cf. *RB.* 1923, p. 527).

(3) *Scriptores Syri.* Textus. Ser. IV, t. III (nº d'ordre 115) Parisiis (prostat Lovanii, in aedibus Bibl. Universitatis) 1940 (pp. IV-364). — Versio. Ser. IV, t. III (nº d'ordre 116). Lovanii, 1940 (pp. VII-266). — Cf. iam citatum articulum *RB.* 1923, p. 528 sqq.

(4) *Patrologia Orientalis* IX (1913), p. 635-667 [147-179]; cf. *ibid.*, p. 506 sq. [18 sq.].

(5) *Woodbrooke Studies* V (1932), VI (1933, Cambridge).

(6) Cf. A. Scher, *Catalogue des mss. syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert* (Mossoul, 1905), p. 65, cod. 88; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1909, p. 306-307.

(7) Cf. notam E. von Soden in *Sitzungsber. der preuss. Akad. der W.*, 1903, p. 825-830.

(8) Cf. *Notes sur les mss. syriaques de Diarbékir et autres localités d'Orient,* in *Muséon* (Louvain) t. L, 1937, p. 346-347.

mentarii in *Qohelet* supersit Berolini excellens reproductio photographica [1].

Fragmenta vero syriaca ex commentariis in *Genesim* et in *Prophetas minores*, item ex tractatu *de Incarnatione* edidit vertitque cl. E. Sachau, quorum nonnulla translata sunt e P. Lagardii *Analectis Syriacis* [2].

Catena biblica in lectionarium nestorianum, quae dicitur « Gannat Bussâmê » (Hortus deliciarum), composita saeculo X°, constat commentariis veterum doctorum, inter quos eminet Theodorus Mopsuestenus. Huius reperimus ibi certa fragmenta syriaca in *Actus Apostolorum* et in *Epistulas paulinas* [3].

Išoʿdad Mervensis (c. 850) commentarii tam in Vetus quam in Novum Testamentum frequenter, ne dicam plerumque, glossarum instar compendio exprimunt sententias Interpretis, prout ostendit I. Rendel Harris [4]; atque, servatis servandis, idem videtur dicendum de omnibus exegetis nestorianis, et de variis collectis responsis in quaesita ac dubia biblica [5].

I.-M. Vostė.

[1] Cf. XXme *Congrès international des Orientalistes* (Bruxelles 5-10 sept. 1938). *Programme. Recueil des Communications*, p. 81* sq. H. G. Opitz: *Der Koheletkommentar des Theodor von Mopsuestia*. Ad *RB*. 1929. p. 383 observat: « In der Tat hat man die Handschrift nicht gefunden. Aber seinerzeit ist eine ausgezeichnete Photokopie der Handschrift angefertigt worden, die in Berlin aufbewahrt wird » (p. 82*).

[2] *Theodori Mops. fragmenta syriaca* (Lipsiae 1869). — Cf. p. 63. P. Lagarde, *Analecta Syriaca*, absque versione, ediderat an. 1858 (exemplaria facta sunt 115).

[3] Cf. *Le Gannat Bussāmē*, *RB*. XXXVII, 1928, p. 386-419; in specie p. 396-418. Ope textus syriaci haud raro emendari potest mendose tradita versio latina commentarii epistularum minorum, quam edidit H. B. Swete (cf. *ibid.*, p. 408-414). Circa tempus compositionis « Gannat Bussāmē », cf. *RB*. XLII, 1933, p. 82.

[4] *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv*, ed. M. D. Gibson (*Horae Semiticae*, Cambridge) V, 1911, *Introduction*, p. xi-xxxvi; praecipue *quattuor* ultimae paginae: *Coincidences in St. John between Ishoʿdad and Theodore of Mopsuestia;* et XI (= XII; 1916) eiusdem introductio, p. ix-xviii et p. 123-148. Idem apparet ex *RB*. xxxvii, 1928, p. 397-399.

[5] Haec collectanea exegetica Theodoro adscripta frequenter occurrunt in codicibus nestorianis; cf. v. gr. Assemani, *Bibl. Ap. Vat. cod. mss. catalogus. Codices Syriaci* III, p. 281, cod. 150, X°: Theodori Ep. Mops. Quaestiones in S. Scripturam; p. 405, col. 187, VI°: Theodori Commentatori Quaesita et responsa.

RECENSIONES

Theologica.

A. Günthör O. S. B., *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge (= Studia Anselmiana).* Romae 1941.

I cinque Dialoghi *de Trinitate* e i due *contra Macedonianos*, falsamente attribuiti a S. Atanasio di Alessandria vengono in questo libro studiati soprattutto in merito alla loro origine. Dopo una recensione dei codici, che sarebbe stata più completa se l'autore avesse conosciuto i lavori di Segovia in *Gregorianum* (1938) 3-36 e in *Archivo Teológico Granadino* (1938) 87-107, e dopo aver recensito le principali ipotesi sull'autore dei Dialoghi, il Günthör prende come punto di partenza per la sua indagine — e in ciò sta la sua originalità — il Dialogo fra un ortodosso e un montanista che in diversi codici si trova insieme agli altri 7 Dialoghi pseudoatanasiani. Ora questo Dialogo è probabilmente un'opera di S. Didimo Alessandrino, come lo ha dimostrato Labriolle. D'altra parte le affinità di linguaggio e di pensiero fra questo Dialogo e gli pseudoatanasiani appaiono chiare. Per di più un confronto fra questi e il *de Trinitate* di Didimo dà come risultato che tutti convengono in certe citazioni di eretici e nella loro confutazione, come anche nella maniera di interpretare la s. Scrittura. Si aggiungano ancora altri paralleli teologici nella lessicografia e nelle idee e avremo il fondamento sufficiente per concludere che Didimo sia stato l'autore dei Dialoghi in questione.

Tale in breve la tesi dell'autore il quale dà prova di chiarezza nelle sue ricerche. Ci sia permesso però di dire che gli argomenti del chiaro autore evincono, sì, un certo grado di probabilità all'ipotesi che quindi è degna di essere tenuta in considerazione, ma non riescono a provare definitivamente la tesi. Specialmente il confronto teologico, fatto con meno larghezza di vedute, ci sembra insufficiente allo scopo. Si avverta in particolare che il συμφωνία per indicare l'unità del Padre e del Verbo è già conosciuta ad Origene. Il termine ἀπαραλλάκτος, sul quale si ferma l'attenzione del Segovia l. c., è adoperato dai Cappadoci, i quali pure adoperano l'ὁμοούσιος nello stesso significato. Non si può dunque parlare di espressioni particolari a Didimo.

Nell'insieme l'opera del Günthör ha reso un notevole servizio al problema, che però ci sembra ancora aperto.

I. Ortiz de Urbina S. I.

L. CARLI, *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII, VIII.* Roma 1941.

Ecco un libro composto con grande ponderatezza di giudizio e con profonda conoscenza delle fonti che rende un notevole contributo agli studi assunzionisti. Come è noto, dal secolo VII incomincia nell'Oriente la professione *esplicita* dell'incorruzione sepolcrale e dell'assunzione di Maria al Cielo in corpo e in anima. Con mano delicata e sicura il Carli separa e distingue i diversi fili che si intrecciano intorno a questa credenza: la tradizione gerosolimitana del sepolcro vuoto della Vergine, la fantastica matassa degli apocrifi e la tradizione primitiva che ha i suoi più esimi rappresentanti in Giovanni Tessalonicese, S. Modesto di Gerusalemme, S. Germano di Costantinopoli, S. Andrea di Creta, S. Giovanni Damasceno e S. Teodoro Studita.

Con un metodo chiaro e rigorosamente scientifico l'autore premette in ogni caso il giudizio critico sulle opere da esaminare, non tralasciando neanche accenni al materiale inedito di quei secoli. Segue l'analisi degli elementi istorici e teologici dei testi con paralleli particolarmente suggestivi e utili (p. es., quello fra Andrea Cretese e Giovanni di Birta p. 65), il cui frutto è una luminosa sintesi dell'evoluzione della credenza assunzionista in quell'interessantissimo periodo. Dalla ricerca risulta evidente l'esistenza universale nell'Oriente di una fede esplicita nell'incorruzione di Maria e della sua risurrezione gloriosa anticipata, la quale viene confermata con argomenti di profondo senso teologico presi dalla maternità divina di Maria, dalla sua verginità, dalla sua partecipazione nella vittoria di Cristo sulla morte e da altre considerazioni ancora.

Abbiamo osservato diversi sbagli tipografici specialmente nei testi greci. Nella traduzione di questi notiamo a pag. 4 n (9) che τελευτή potrebbe significare semplicemente « termine » della vita terrena e non precisamente « morte », Alla fine della pag. 5 invece di « commercio carnale » dovrebbe dire « corruzione », e cioè quella del sepolcro, della quale si tratta. L'autore sembra ignorare che l'inno attribuito a Giovanni di Birta (p. 65) viene anche in qualche codice sotto il nome di Timoteo Gargarense del sec. XI (Cfr. G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica...* Roma 1875 pp. 144-149).

La stessa composizione tipografica aiuta alla chiarezza del pregevolissimo studio.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Ю. Данзас (Юрий Николаев), *Католическое богопознание и марксистское безбожие,* Julie DANZAS (Jurij, d. h. Georg Nikolajew), *Katholische Gotteserkenntnis und marxistische Gottlosigkeit,* Rom 1941. 343 Seiten.

Als mir die Verfasserin am 10. Dezember 1941 mit persönlicher Widmung ihr Buch überreichte, kam es mir nicht in den Sinn, mich mit der Besprechung des Buches zu übereilen. Wer konnte es auch

vorherwissen, dass diesem Leben ein so unerwartet schnelles Ziel gesetzt werden sollte. Am 13. April 1942 starb Fräulein Danzas. Nach menschlichem Ermessen hätte diese hochgebildete und reichbegabte Dame der hl. Kirche noch manch einen Dienst erweisen können.

Das vorliegende Buch ist gleichsam ihr letztes Wort, ihr Testament; und sie spricht hier von den Dingen, die zutiefst ihr Herz bewegten, von der katholischen Gotteserkenntnis, zu der sie sich in persönlicher Entschlossenheit von der russischen Orthodoxie her durchgerungen hatte [1], vom katholischen Glauben, für den sie über 8 Jahre lang in Sowjetrussland Kerker, Verbannung und unerhörte Strapazen erduldete [2], von der gedankenarmen, dürftigen Geistesverfassung der marxistischen Gottlosen, deren Auflehnung, Inngrimm, Verwahrlosung und innere Schwierigkeiten sie in jahrelanger unmittelbarer Berührung und Erfahrung allseits kennen gelernt.

Dieses Buch wurde geschrieben, um dem geistig ausgezehrten, blutarmen russischen Marxisten eine gesunde, kräftige Nahrung zu verschaffen, um den engen Horizont der marxistischen materiellen Geschichts- und Lebensauffassung wieder zu weiten, um dem ungläubigen Diesseitsmenschen das Auge für die grossartige natürliche und übernatürliche Gotteswelt und für die Erhabenheit der christlichen Weltanschauung zu öffnen.

Schon die Aufzählung der einzelnen Kapitel gewährt einen Einblick in den Inhalt: Der Marxismus und seine antireligiöse Philosophie, Der Mensch und seine Seele, Seele und Leib, Das religiöse Bewusstsein, Religiöse Kulte und ihre soziale Bedeutung, Das Christentum, Die christliche Kirche, Kirche und Weltkultur, Der Weltenbau im Lichte der christlichen Gotteserkenntnis. Da dieses letzte Kapitel mit besonderer Liebe ausgearbeitet wurde und den grandiosen Abschluss bildet, so seien auch die 4 Unterpunkte hier angeführt: Göttliches Schöpfertum und Weltgesetze, Das Weltall, Das Leben auf der Erde und seine Entwicklung, Der Mensch und sein Beruf.

Wie sich schon aus dieser Uebersicht ergibt, deckt Frl. Danzas die falschen philosophischen, wissenschaftlichen und geschichtlichen Voraussetzungen des Marxismus auf, der sich immer noch seiner Wissenschaftlichkeit brüstet, in Wirklichkeit aber auf dem Standpunkt einer veralteten, überdies in sich weithin widerspruchsvollen Mentalität stehen geblieben ist. Wie von einer solchen Veröffentlichung zu erwarten ist, setzt die Verfasserin sich mit den zahlreichen Einwürfen und Schwierigkeiten der Gottlosen auseinander, wie sie in den bolschewistischen Schul-, Unterrichts- und Propagandabüchern zu lesen sind. Hierin liegt das Negative des Buches, dessen Lesung dadurch einem schon gläubigen Menschen erschwert wird. Doch waren diese polemischen Ausführungen notwendig und sind zudem in ihrer Form oftmals ausserordentlich treffend und in ihrer Logik zwingend.

(1) Vgl. einen Artikel von Z. LAGOMARSINO, *Una scrittrice russa, Giulia Danzas* in *L'Osservatore Romano*, 17 Maggio 1942, pag. 3.

(2) Kurze Aufzeichnungen finden sich in der Broschüre *Bagne rouge, Souvenirs d'une prisonnière au pays des Soviets*, Istina, Paris 1935.

Aber Frl. Danzas bleibt keineswegs bei polemischen Erörterungen stehen. Der ganze Charakter des Buches ist weit mehr positiv und gibt einen grossartigen Aufbau, dessen einzelne Bausteine zwar von der Verfasserin von allen Seiten her herbeigetragen und deshalb nicht alle mit der gleichen persönlichen Anteilnahme behauen und zubereitet wurden. Und doch ist der Gesamtaufriss Ergebis persönlichster Arbeit und persönlichsten Forschens und Strebens nach der Wahrheit. An mehr als einer Stelle des Buches scheint die zutiefst philosophische Betrachtungsweise und Begabung der Verfasserin durch. Dies ist der Fall, wo das Tiefste des Menschen, sein religiöses Bewusstsein aufgewiesen wird. Und hier muss besonders hervorgehoben werden, dass Frl. Danzas sich an die Ueberlieferung der russischen Religionsphilosophie des letzten Jahrhunderts hält, ohne jedoch wie diese von den klaren Richtlinien des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Tradition in etwa abzuweichen. Vor allem aber ist von der Verfasserin persönlich durchdrungen und philosophisch vertieft, was sie uns zu erzählen weiss von der Gotteswelt im Grossen, dem Weltall und den Sternen, von der Gotteswelt im Kleinen, dem Geheimnis der Erde, des Lebens, der Bestimmung des Menschen.

Wie wunderbar tief und allseits wahr hat diese gottbegnadete Frau sich den katholischen Glauben zu eigen gemacht!

Gewiss, es ist nicht immer leicht, sich durch dieses Buch hindurchzulesen; an den Leser werden intellektuelle Anforderungen gestellt. Ich möchte auch nicht verschweigen, dass manche Antworten auf die Einwürfe der Marxisten nicht ganz befriedigen. Vielleicht würde dieses Werk noch mehr Nutzen schaffen, wenn es, in kleinere Teile zerlegt, in Form von Broschüren unter den vom marxistischen Unglauben Angesteckten verbreitet werden könnte. Dabei würde allerdings der Gesamtaufbau nicht mehr als Ergebnis der Lesung des ganzen Buches aufscheinen.

Gebe Gott, dass sich bald die Tore Russlands, das vom Diesseitsmenschentum und von der Gottlosigkeit verheert ist, öffnen wollten und dass dann dieses letzte Buch der russischen verdienten Schriftstellerin [1] reichen Segen für die katholische Kirche stiften könne!

B. SCHULTZE S. I.

[1] Einige Hinweise auf die schriftstellerische Tätigkeit von Frl. Danzas sind enthalten im Artikel von Z. LAGOMARSINO.

Ihr erstes Buch schrieb sie im Jahre 1906 (S. Petersburg), unter dem Decknamen Jurij Nikolajew und mit dem Titel Запросы Мысли.

Bedeutend ist eine Studie über den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts: *Studie zur Geschichte des Gnostizismus* (russisch) 1913, das von der Petersburger Akademie der Wissenschaften preisgekrönt wurde.

Nach ihrer Befreiung aus Sowjetrussland (wohl im Jahre 1933, und nicht, wie irrtümlich im Artikel von Lagomarsino am Schluss, 1939) war Julie Danzas Mitarbeiterin der Zeitschrift *Russie et Chrétienté* (1934-39, [Lille und dann] Paris); ihre Artikel und Notizen sind unterzeichnet mit J. Danzas oder J. N.

Erwähnt sei ausserdem J. N. DANZAS, *La coscienza religiosa russa*, Traduzione di Giovanni Vezzoli, Morcelliana, Brescia 1937; es ist die Übersetzung von *L'itinéraire religieux de la conscience russe*, Istina, Juvisy.

A. J. Wensinck, *Le pensée de Ghazzālī*. Adrien-Maisonneuve, 11 Rue St-Sulpice, Paris, 1940. Pp. ii-205.

Questa opera postuma del Wensinck è una sistematizzazione della dottrina algazzaliana intorno a Dio, l'uomo, la cosmologia e la mistica, la fede e la certezza, l'ascesi e la mistica, i mistici, gli angeli, i beati, le gerarchie terrestre e celeste, la morte e la vita futura, che formano le rubriche dei singoli capitoli. Sembrerebbe quasi superfluo uno scritto di questo genere dopo altre pubblicazioni di grande lena, principalmente quelle di Asín Palacios. Invece, chi legge l'opera del Wensinck, ha una impressione di novità e freschezza. Infatti, sebbene una buona parte del materiale da lui addotto sia conosciuta dagli arabisti, però i tre punti di vista su cui si sofferma l'Autore non erano stati ancora abbastanza inculcati. Egli stesso li riassume nella conclusione: « forse si potrebbe ritenere che Ghazzālī come teologo è musulmano; come pensatore e uomo di scienza, neoplatonico; come moralista e mistico, cristiano ». Ma, nello stesso tempo, il Wensinck fa giustamente osservare l'assenza assoluta in Gazzālī di una cristologia e soteriologia; il che ha una ripercussione anche nell'immagine di Dio, come era già stato notato in alcuni passi caratteristici, principalmente nel modo come Gazzālī si esprime intorno all'amore di Dio, sul quale punto il suo pensiero è rimasto tronco.

Il Wensinck si è servito per la sua esposizione delle notissime opere di Asín Palacios e di Obermann, ma i suoi svolgimenti poggiano in gran parte sulle opere stesse di Gazzālī: il *Iḥyā'*, il *Tahāfut*, il *Iqtiṣād* e altre opere ed opuscoli. In un uomo di vaste conoscenze come il Wensinck non si può far a meno di ammirare la semplicità senza pretese della sua esposizione e la sincera modestia con cui egli riconosce ed esalta i meriti dei suoi colleghi.

Con questo saggio il Wensinck ha suggerito dei problemi ancora da approfondire; fra essi, lontano da una soluzione esauriente è quello delle fonti.

S. Lator S. I.

Iuridico-liturgica.

Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta I. Collegit et in linguam gallicam vertit Sac. Ioannes Oudot (Codificazione can. orient. — Fonti: Serie II - Fasc. III) Typis polyglottis Vaticanis 1941, XVI, 199.

Disciplina Antiochena antica: Siri III. *Textes concernant les sacrements*. Avec introduction par le chorévêque Paul Hindo (Fonti: Serie II - Fasc. XXVII) Tipografia Poliglotta Vaticana 1941, P. XV, 301.

1. Iuxta voluntatem Magni Logothetae Ecclesiae Constantinopolitanae Stavraki Aristarchi Bey († 1925)[1] quae ab avo hereditaverat vel ipse collegerat documenta ecclesiastica, post mortem eius maxima

ex parte acquisita sunt Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Inter centum fere volumina archivi non pauca collectionem actorum patriarchatus Constantinopolitani continent quae ipse in variis bibliothecis et archivis Europae et Asiae transcribenda curaverat. Ex his cum plura Codificationi Orientali utilitatem allatura esse censeretur, auctori huius fasciculi eorum editio commissa est.

Edenda praecipue erant documenta inedita; sed utiliter alia quaedam comprehendi posse visum est quae in libris seu periodicis seu calendariis lectoribus occidentalibus vix perviis latebant. Elenchum eorum quae ad id tempus ex toto vel ex parte inedita nunc primum eduntur, hic subiungimus, additis nominibus patriarcharum quibus debentur.

II. Responsa nota Nicolai III ad monachos Athonitas iuxta recensionem ad id tempus ineditam. — VI. Michael III: sententia de Leone episcopo Traianoupoleos. Idem documentum nuper ab A. Michel auxilio F. Dölger, docto commentario munitum editum est in Byzantinische Zeitschrift 1941 (1942). Hic rectius Michaeli I Cerulario tribuitur. — X et XI, Germanus II: De metropolita Melitenensi Manuele ad aliam sedem transferendo. — XII. Idem: De tabernaculo oratorio iuxta tabernaculum imperatoris exstruendo quod inserviat celebrationi divinae Liturgiae. — XV. Idem: de permittendo matrimonio alicui qui fugae capiendae causa habitum monachale induerat. — XIX. Ioannes XII: Sigillion pro monasterio Olympiotissae (Elassone). — XX. Ioannes XIII: Permittitur duobus consobrinis ut uxores ducant duas feminas quae ex cognatione spirituali sororum sibi sunt loco. — XXI. Antonius IV: Entalterion pro confessario. — XXV. Idem. Sigillion pro monasterio « Magnarum Portarum » (Trikkali). — XXVII. Matthaeus I: Hypotyposis. Primum singulare hoc documentum integre editur, quod bene describit statum Curiae Constantinopolitanae. — XXIX. Iosephus II: De electione metropolitae Stavropolitani. — XXX. Metrophanes II; Decisiones praesertim ius matrimoniale respicientes. — XXXII. Marcus (?): Exarchus deputatur ad colligenda tributa. — XXXIII. Idem (?): Decretum electionis alicuius episcopi. — XXXIV. Dionysius I: De sedis episcopalis Magnesiae a metropolita Ephesino dependentia.

Propter limites spatii huic recensioni adsignati quos excedere non licet de multis novis quae hoc fasciculo nobis praebentur, uberius loqui non possumus. Certum est eius publicationem omnibus iuris canonici orientalis cultoribus magnam utilitatem afferre cum propter documenta difficulter accessibilia nunc eis iterum oblata, tum propter documenta primum edita. Non de textu critico sane stabiliendo agi potuit, cum tale opus et finem et vires Codificationis longe excederet. Ceterum qui textus a recentioris aetatis scribis transmissos prae manibus habuit, scit quanta cum negligentia saepe confecta, quot mendis turpata sint. Sed si unus alterve textus a posterioribus, adhibitis novis manuscriptis, in formam meliorem reddetur, in genere cura editoris quacum textum revisit et edidit, omnino laudanda est. Nec dubitamus quin plerisque lectoribus magnam utilitatem allatura sit versio gallica accurate confecta quam textui addidit.

2. Quae fuerit Syrorum de Sacramentis doctrina recenter P. Guilelmus de Vries in libro *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten,* Romae 1940, ab Instituto nostro edito investigavit. De eadem fere materia agit alter Fontium fasciculus qui hodie nobis pro-

ponitur, sed fine et methodo diversis. Illius enim libri auctor in theologicae doctrinae evolutionem inquirere suscepit, hic praesertim de disciplina canonica et liturgica agitur. Ibi continuam invenis expositionem cui citationes textuum ad id tantum intericiuntur ut probent asserta; hic praecipue textus eduntur, praemissa sane docta auctoris introductione. Tantum igitur abest ut sibi invicem noceant duo isti libri, ut e contrario se iuvent et optime compleant.

In fasciculo vero de quo nobis sermo est, imprimis admirationem movet ubera textuum messis quam auctor tam ex libris editis quam ex multis scriptis ineditis indefesso cum zelo et improbo cum labore collegit. Ab omnis aetatis scriptoribus testimonia requiruntur ut disciplinam apud Syros servatam plenius illustrent. Neque solum canones et praescriptiones iuridicas et liturgicas proponit, sed ad conceptiones profundiores quoque attendit quibus illa nituntur. Optimum lectori ducem se praebet in introductione clara, accurata, bene ordinata. In ea nobis vividam amoenamque exhibet imaginem disciplinae sacramentalis Syrorum eorumque usuum particularium. Ex multis quae afferre iuvaret unum tantum indicabo propter momentum quod habet in re fidei et disciplinae. Contra sententiam communem hucusque receptam auctor tenet matrimonium apud Syros ante Bar Hebraeum ne propter adulterium quidem unius partis dissolvi potuisse. Equidem licet id non tam certo affirmare auderem, textibus ab eo allatis monstrari saltem censeo hanc quaestionem indigere novo et accuratiore examine.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Acacius COUSSA, Hieromonachus Basil. Alepp., Prof. Iur. Can. et iuris eccl. orient. in Pont. Instituto Utriusque Iuris, *Epitome Praelectionum de Iure ecclesiastico orientali*, vol. I, Romae 1940, p. XV, 245; vol. II, Typis polyglottis Insulae S. Lazari (Venetiis) 1941, p. XXII, 173.

Unicum manuale iuris canonici orientalis hucusque editum (a. 1862 et iterum sine mutatione 1882) fuit Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis catholicae quod scripserat I. Papp-Szilágyi, promotus postea ad episcopatum Magno-Varadinensem. Auctor de Ecclesia catholica bene meruit quod primus opus suscepit magnae difficultatis et laboris. Ceterum liber sat imperfectus est; solos Rumaenos respiciebat et nimis secutus erat ius latinum. Eo vel magis gaudemus quod hodie manibus tenemus duos priores fasciculos Epitomes praelectionum P. Coussa; nemo sane melius magnum id opus aggredi potuit hoc clar.mo viro qui non solum docet ius orientale in Pont. Instituto Lateranensi, sed a secretis est Pont. Commissionis pro Codificatione Orientali. Priore fasc. continentur tres tituli: in primo proponitur conspectus geographico-historicus rituum orientalium, in altero agitur de fontibus exsistendi iuris can. orient., in tertio de sacra hierarchia. Alterum fasc. auctor reservavit iuri religiosorum, additis in fine aliquibus paginis de iure laicorum.

Facere non possumus quin summo gaudio salutem dicamus primo huic vero tractatui iuris canonici orientalis. Liber ex praelectionibus natus est et auditoribus destinatur; sed non dubitamus quin ipsis professoribus maximam allaturus sit utilitatem. Tum vastitate doctrinae excellit, tum claritate ordineque quo variae partes proponuntur. Si maior pars titulorum convenit cum titulis in libris iuris canonici latini adhibitis, ipsa expositio valde differt, cum respiciat ius orientale et tota fontibus iuris canonici orientalis innitatur. Nonnullas materias quoque invanum quaesieris in commentariis iuris latini, ut ea quae dicit de doctoribus orientalibus, de patriarchis (residentialibus) etc. Ubique notantur fontes singulorum rituum ita ut conspectus habeatur non solum iuris omnibus orientalibus catholicis communis, sed etiam iuris proprii singulorum rituum. In fine singulorum institutorum referre quoque solet quae attinent ad disciplinam dissidentium.

In fine votum facimus ut reliquae partes egregii huius operis mox in lucem edantur, sperantes fore ut latini quoque iuris canonici cultores libenter ad illud recurrant; non parum utilitatis ipsi quoque inde capient.

Aemilius Herman S. I.

L. Wenger, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri.* (Sitz.-Ber. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, 220, Bd. 2) Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1942, 194 S.

In gewohnt meisterhafter Weise legt hier der Verf., dessen Verdienste um die Zusammenschau antiken und christlichen Denkens hier nicht hervorgehoben zu werden brauchen, eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung über das Wort Canon im Rechtsleben vor. Der Weg führt über ein weites Gebiet klassischen und christlichen Kulturlebens und Kulturdenkens. Von den Anfängen an, wo noch die sinnliche, technische Vorstellung den Gebrauch des Wortes bestimmt, geht er über die schon im übertragenen Sinne verstandene Angemessenheit, die aequitas, über seine Verwendung als wirtschaftlicher Terminus (Regel und Abgabe), seine Gleichsetzung mit den lateinischen Ausdrücken regula und norma bis hin zu den canones ecclesiastici der Kaisergesetzgebung. Dieser letzte Abschnitt, dem auch die Vorliebe des Verf. gehört, — er nimmt die Hälfte des Ganzen ein — liegt uns hier besonders nahe. Seinen Mittelpunkt bildet die Stellung Justinians zur kirchlichen Gesetzgebung und zur Kirche, soweit diese sich in seiner Haltung zu den canones spiegelt. Trotz des gewaltigen Schrifttums, das über diese Fragen besteht, glaube ich, dass der Gegenstand noch nie in so eingehender, fein abwägender, sachlicher Art behandelt worden ist. Der Verf. der mit Recht zunächst einmal den schillernden Ausdruck Cäsaropapismus in seinen verschiedenen Bedeutungen festzulegen sucht, lehnt es schliesslich ab, sich eindeutig für oder gegen seine Anwendbarkeit auf Justinian zu entscheiden. In eindringender Weise wird die verschiedenartige Stellungnahme des Kaisers, wie sie sich ausdrückt

in kurzer Bezugnahme, Bestätigung, religiöser Wertung, Abänderung der canones ecclesiastici usw., bestimmt. Grundsätzlich schreibt sich J. das Recht zu, sie auch abzuändern, aber kann man seine Kirchenpolitik nach einigen wenigen Fällen beurteilen, wenn seine Haltung zu den canones im allgemeinen durchaus positiv ist? Es ist nicht möglich in dieser kurzen Besprechung einen Begriff nicht nur von dem reichen Inhalt, sondern auch den vielen Anregungen zu geben, die den Leser immer wieder zu dem schönen Buche zurückgreifen lassen werden.

EMIL HERMAN S. I.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. XV. Band mit Literaturbericht 1935. Münster, Aschendorff, 1941, 566 S.

Comme d'habitude, une série d'articles ouvre cet annuaire, si précieux pour les liturgistes. Dans *Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars,* le prof. K. KNIEWALD fait mieux connaître le manuscrit MR 126 de la Cathédrale de Zagreb. Ce codex de 111 feuilles est d'origine hongroise et fut apporté à Zagreb, probablement lors de la fondation du diocèse en 1094 ; l'étude attentive du Sanctoral fait remonter ses origines aux abbayes bénédictines de France. Parmi les *Mittelalterliche Kommunionriten* du P. BROWE S, J., signalons celui de recevoir la communion debout dans le rite latin ; l'habitude de s'agenouiller s'est introduite au XI[e] siècle. L'article *Liturgie und Barok* de A. MAYER traite, en s'appuyant d'ailleurs sur une érudition étendue, des questions générales concernant le sentiment religieux qui eurent aussi leurs répercussions dans la liturgie. L'article le plus long du *Jahrbuch* est celui du O. P. CASEL : *Glaube, Gnosis und Mysterium,* p. 155-305. Le P. Casel se rend parfaitement compte que ses théories sur la liturgie = culte des mystères, rencontre une opposition assez forte et qu'elle est souvent mal comprise même par ceux qui prétendent les adopter. C'est qu'on ne se décide pas à aller au-delà des connaissances que nous fournit la raison discursive ; chez Clément d'Alexandrie et chez Origène outre la foi, il y a la gnose chrétienne ; c'est seulement grâce a celle-ci, qui est un mode de connaître total, que le chrétien arrive à percevoir le mystère. On touche ainsi de très près au problème théologique, devenu de nouveau actuel à cause de certaines publications audacieuses. Je doute fort que beaucoup de théologiens veuillent suivre les traces d'Origène pour qui, dans l'interprétation du P. C., « die theologische Erkenntnis nicht ein bloss rationales Denken *über* göttliche Dinge, sondern ein Berühren, ja Sicheinverleiben der göttlichen Wahrheitssubstanz ist » (p. 182). Celui qui appliquera cette distinction à la liturgie, et en particulier aux sacrements, ne s'arrêtera pas à croire simplement à l'efficacité des sacrements, mais essayera de comprendre que la réalité des actes salutaires du Christ et de l'œuvre rédemptrice, cachée en Dieu depuis des siècles, est effectuée, rendue présente et donnée en participation par les

symboles liturgiques. Dans la deuxième partie de l'article, le P. C. revient encore sur le mode de connaître total, dans la troisième il développe l'idée du sacrement comme signe, et dans la quatrième celle du mot « mystère ». En passant, le P. C. répond aux difficultés de Poschmann, aux théories de Schöngen et en appelle pour démontrer ses thèses aussi bien aux affirmations des Pères de l'Eglise qu'à celles d'auteurs contemporains modernes (p. ex. Van der Leeuw et sa phénoménologie religieuse). Peut-être un appel à une distinction bien connue aurait-elle pu rendre plus facilement intelligibles les développements du P. C., celle qui établit une différence entre l'acte de foi, la vie de foi qui en est une conséquence et qui prend tout l'homme, et la science théologique qui est un réflexion sur le donné révélé. L'on sait aussi qu'outre le mode de connaissance par la raison discursive, l'homme possède d'autres modes de connaître qu'ont mis en lumière des philosophes modernes, comme Blondel et avec lui d'autres, lorsqu'ils font la critique du mode d'abstraction de notre intelligence.

Mais ceci nous mène loin de la liturgie. La partie la plus précieuse du *Jahrbuch* est sa bibliographie; elle est abondante (260 pages de petit texte) conçue d'une manière très large, rédigée avec jugement et modération. La partie qui concerne les liturgies orientales, est écrite par le P. O. Heiming, avec une compétence éclairée. Sa remarquable recension du livre de Atchley sur l'épiclèse liturgique peut servir de schéma à une leçon ou à un article exhaustif sur la matière (p. 445-7). Une autre recension digne d'intérêt est celle qu'a faite Benedict Ghius, moine orthodoxe, du livre de N. Popoviciu sur le même sujet.

Nos Orientaux s'intéressent à la liturgie, et il n'y a guère de revue ecclésiastique un peu sérieuse, qui ne contienne une contribution à celle-ci. Ainsi, pour l'année 1935, *Nea Sion* de Jérusalem donne les *initia* des poésies liturgiques d'André de Crète et d'André l'Aveugle; la même revue, a de la plume de Eul. Kourilas une histoire très documentée de la correction des livres liturgiques; dans *Theologia* d'Athènes, le même auteur donne une critique circonstanciée et des additions à l'*Eirmologion*, publié peu scientifiquement par le métrop. Sophronios Eustratiadès; dans l'*Annuaire de l'Association des études byzantines* (Athènes), nous trouvons: « Une ordonnance pour le Dimanche de l'adoration de la Sainte Croix » par Chr. Ménos, « Observations littéraires sur le nouveau Théotocarion » par Emm. G. Pantelaki, « S. Dimitrios dans l'hymnographie » par Sophronius Eustratiadès, « Catalogues des manuscrits grecs en Grèce et en Orient grec » par D. Guinis, complément nécessaire au catalogue d'O. Schissel. Dans les publications bulgares, roumaines, serbes et arméniennes, il y a aussi à glaner. Nous ne pouvons omettre de signaler une revue consacrée à la musique religieuse byzantine, *Cirilometodskog Vjesnik*, redigée à Zagreb en croate, et comptant pour l'année 1935 parmi ses collaborateurs E. Wellesz, A. Gastoué et le P. Lorenzo Tardo; mais plus précieux encore que les articles sont les 22 pièces litur-

giques polyhoniques parfaitement annotées que cette revue donna en supplément.

Le *Jahrbuch* promet de publier dans les volumes suivants la bibliographie réunie de plusieurs années; il espère supprimer ainsi le retard un peu gros qui l'afflige actuellement; malgré tout, il reste pour les liturgistes le répertoire indispensable et le guide éclairé qu'il fut jusqu'ici.

A. RAES S. I.

Historica et varia.

Ludwig MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis.* Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, XXIV. Band. Paderborn 1942. Verlag Schöningh. XII, 649 S.

Mit grosser Freude melden wir den Abschluss des dreibändigen Werkes des Universitätsprofessors Ludwig Mohler über Bessarion. Im I. Band (1923) war die darstellende Geschichte Bessarions geboten. Im II. Band (1927) folgte die griechische und lateinische Textausgabe *Bessarionis in calumniatorem Platonis libri IV.* Im III. Band, der hier besprochen werden soll, findet sich eine sehr reiche Sammlung von Abhandlungen, Reden und Briefen Bessarions und seiner Zeitgenossen, die mit ihm nähere Beziehungen gehabt haben.

Zuerst sei derjenigen Schriften, die hier zum erstenmal herausgegeben werden, gedacht. Es sind 8 Abhandlungen, des Bessarion (Nr. 3, 4, 5), des Theodoros Gazes (Nr. 6, 9, 11), des Michael Apostolios (Nr. 7), des Andronikos Kallistos (Nr. 8), aus dem Gebiet der Philosophie; ferner 7 Reden, des Bessarion (Nr. 19, 24), des Theodoros Gazes (Nr. 12, 13, 15), des Georgios Trapezuntios (Nr. 17), des Niccolò Perotti (Nr. 18), über den Türkenkrieg, den Humanismus, den Aristotelismus und Platonismus; endlich 33 Briefe, von denen 33 den Bessarion zum Verfasser haben, 9 den Theodoros Gazes und 1 den Georgios Trapezuntios.

Von neuem, teilweise in verbesserter Form, bot Mohler die Ausgabe der schon früher von ihm zum erstenmal veröffentlichten Quellenschriften: es sind die theologischen Abhandlungen Bessarions (Nr. 1, 2), die Briefe [1] Bessarions (Nr. 37), des Niccolò Perotti (Nr. 16), Ognibene da Leonigo (Nr. 17), Francesco Filelfo (Nr. 18), Antonio Beccadelli (Panormita, Nr. 20), Joannes Agyropulos (Nr. 21).

[1] Es ist zu beachten, dass die Abhandlungen und Reden von Mohler fortlaufend gezählt werden, dass hingegen die Briefe Bessarions gesondert gezählt hernach folgen, und endlich ebenso die Briefe des Theodoros Gazes und anderer Schriftsteller.

Ausser diesen von Mohler entdeckten Texten finden wir in dem neuen Buch über 70 von andern bereits herausgegebene Quellenschriften. Auch diese Neuveröffentlichung ist sehr zu begrüssen; denn die Druckausgaben sind nicht immer leicht zugänglich; ferner hat M. an manchen Stellen die alten Drucke nach den Handschriften verbessert.

Schon aus der bisherigen Aufzählung kann man ermessen, welche Mühe auf die Vorbereitung dieses Bandes verwendet worden ist; es steckt wirklich ein gutes Stück der Lebensarbeit seines Verfassers darin. Dieser beschreibt gewissenhaft die Handschriften, die ihm als Grundlage seiner Veröffentlichung gedient haben, gibt kurze und gute Inhaltsangaben der einzelnen Texte, bringt einen gut geordneten kritischen Apparat der verschiedenen Lesarten (hier hätte er wohl die rein orthographischen, besonders die sogenannten Itacismen, weglassen können) und bietet die Fundstellen der Zitate. Durch die von M. uns in einer bequemen Ausgabe gebotenen Quellenschriften kann nun leicht geprüft werden, in welchem Umfang Bessarion auf seine Zeitgenossen gewirkt hat. Er war wirklich ein grosser Theologe, Humanist und Kirchenfürst, ein treuer Diener der Päpste und der katholischen Kirche. Er war tiefst von der Sehnsucht erfasst, die Griechen vom Joch der Türken zu befreien. Er sammelte nach dem Untergang Konstantinopels die griechischen Geistesschätze und machte sie den Gelehrten zugänglich (Grundstock der venezianischen Bibliothek San Marco). Er half den flüchtigen Griechen, unterstützte die armen Gelehrten, trat auch fur eine menschenwürdige Behandlung der Juden Venedigs ein (Nr. 58, S. 529-530). Einen glühenden Eifer für die Einigung der östlichen Kirchen mit der katholischen Kirche bringen seine Briefe an die Päpste Eugen IV. und Paul II. (Nr. 15, 62, S. 450-452, 539-541) und an den Kardinal von Pavia Giacomo Ammanati (Nr. 48, S. 508-510) zum Ausdruck; sein katholisches Priesterideal ist aus den Reformstatuten für das Kapitel seiner Titelkirche XII Apostolorum ersichtlich (vgl. N. 14, S. 449-450).

In der grossen Fülle der Vorzüge dieses Werkes verschwinden fast die kleinen Bemerkungen, die ich am Schluss dieser Besprechung mache. Petrus de Monte war nicht Bischof von Brixen (S. 275), sondern von Brescia, wie es M. selber richtig im I. Band (S. 399) angegeben hat. Zur Textausgabe der Briefe Bessarions an den Rektor der Sorbonne, Wilhelm Fichet, möchte ich folgende Verbesserungsvorschläge machen. Zwei Lesarten des Herausgebers E. Legrand ([1]) verdienen den Vorzug vor dem von Mohler gebotenen Text.

MOHLER	LEGRAND
(S. 554, Z. 5) multa nobis narravit	(S. 223) multa nuper nobis narravit
(S. 561, Z. 8-9) (accepimus) ternas abs te litteras	(S. 235) ternas abs te litteras habeo

([1]) E. LEGRAND, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe,* Paris 1892.

Hingegen scheinen einige von Legrand und Mohler einheitlich dargebotene Lesarten gegenüber dem Codex Parisinus latinus 18 591 (saec. XV), dessen Lichtbild mir vorliegt, weniger gut zu sein.

Mohler	*Parisinus lat.* 18 591
(S. 554, Z. 5-6) Sic exposuit	(f. 30 r) Scilicet exposuit
(S. 556, Z. 18) etsi nihil habemus, quod magnopere capere debeatis	(f. 31 v) etsi nihil habemus, quod magnopere cupere debeatis
(S. 557, Z. 12-13) Vestram vero epistolam magnopere sumus delectati	(f. 32 v) Vestra vero epistola magnopere sumus delectati
(S. 558, Z. 12-13) rei christianae succurrerent, quae omnis maximo in discrimine versatur	(f. 33 r) rei christianae succurrerent, quae om⟨n⟩ino maximo in discrimine versatur
(S. 560, Z. 9-11) litteras dedimus et ad maiestatem regis Francorum in favorem et commendationem vestram ad te, quas simul ligatas	(f. 35 r) litteras dedimus et ad magestatem regis Francorum in favorem et commandationem (1) vestram et ad te, quas simul ligatas
(S. 562, Z. 34-35) Non minus enim cupio te ornare beneficiis, quibus vel tu dignus sis pro tua excellenti virtute vel exspectes	(f. 37 v-38 r) Non minus enim cupio te ornare beneficiis, quam vel tu dignus sis pro tua excellenti virtute vel expectes

Ein Verdienst des III. Bandes sei noch erwähnt. Am Schluss bringt der Verfasser ein reichhaltiges Verzeichnis der Zitate im II. Band (S. 603-611) und im III. Band (S. 611-616), ein Verzeichnis der griechischen Namen (S. 617-621) und der lateinischen Namen (S. 622-628) im III. Band, ein Namenregister zu den deutschen Anmerkungen des III. Bandes (S. 629-631), endlich Nachträge (2) und Berichtigungen zu sämtlichen Bänden dieses schönen Werkes, zu dem ich dem Verfasser glückwünsche.

G. Hofmann S. I.

Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. II. Giovanni Argiropulo.* Firenze 1941. Centro nazionale di studi sul rinascimento. 223 pag.

Giuseppe Cammelli hat durch sein neues Buch über den Griechen Johannes Argyropulos die Forschungen der Gelehrten E. Legrand, A. Capelli, Sp. Lampros, J. Mercati, S. J. Mercati, G. Zippel zusammengefasst, verarbeitet, ergänzt. So ist ein anregendes Lebensbild entstanden, das wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird, und

(1) *Lege* commendationem.
(2) Zu diesem Punkt könnten noch manche Schriften und Aufsätze, z. B. des Professors Emmanuel Candal S. I., erwähnt werden.

zugleich ein schöner Beitrag zum Verständnis des italienischen Humanismus geliefert. Als der junge Argyropulos im Gefolge der Griechen zum Konzil von Ferrara-Florenz aufbrach, hat er wohl nicht geahnt, dass er die grösste Zeit seines späteren Lebens in Italien verbringen sollte. Gerade die Stadt Florenz unter Cosimo von Medici schenkte ihm solches Vertrauen, dass sie ihn als Lehrer der griechischen Sprache im Oktober 1456 anstellte. Hier wirkte er mit gutem Erfolg 1457 bis 1471, und ein zweites Mal 1477 bis 1481. Seine Wirksamkeit verlief in den öffentlichen Vorlesungen an der Florenzer Akademie, im Privatunterricht und in der Ausarbeitung von Schriften. Diese sind wie seine Vorlesungen den Werken des Aristoteles gewidmet, die er in die lateinische Sprache übersetzte und erklärte. Zu seinen Schülern gehörte der Sohn und Enkel des Cosimo von Medici, Peter und Lorenz. Kleinere Abschnitte seines italienischen Aufenthalts verbrachte er in Rom, vorübergehend im März 1456 als Gesandter des Despoten Griechenlands Thomas Palaiologos an Papst Calixt III. und jahrelang 1471 bis 1477, 1481 bis zu seinem Tod am 26. Juni 1487. Der Humanist Reuchlin war ein Schüler des Argyropulos, als dieser unter Papst Sixtus IV im Vatikan Thukydides-Vorlesungen gab. Ueber die Bekehrung des Argyropulos zur katholischen Kirche ist aufschlussreich sein Brief an Papst Nikolaus V (herausgegeben von Lampros) und seine Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes (Migne PG 158, 991-1008); auch über seine Beziehungen zu den Kardinälen Bessarion und Isidor von Kiew erfahren wir einiges in diesem Buch. So gewinnt die Kirchengeschichte ([1]), die Geschichte der Philosophie, und die Gelehrtengeschichte (Lebensbild) durch die fleissige Arbeit des G. Cammelli.

G. Hofmann S. I.

Werner Philipp, *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland*, Brelau 1940, p. 106.

Es gibt auch wissenschaftliche Bücher, die man aus reiner Freude zwei und mehrmals liest. Zu diesen gehört die Habilitationsschrift, die Dr. Werner Philipp über die «Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland» schon im Jahre 1940 der philosophischen Fakultät der Universität Berlin vorgelegt hat. Er liefert damit einen wertvollen Beitrag zu einem grösseren Werke, welches für den ostslawischen Bereich dasselbe leisten sollte, was S. Alföldi in mancher Hinsicht für das römische Kaiserreich in seinen zwei grossen Artikeln in den Mitteilungen des deutschen ar-

([1]) Jedoch entspricht die Erwähnung einer gegen das Florenzen Konzil gerichteten Synode (S. 40), die zu Konstantinopel in Gegenwart der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gehalten worden sei, nicht dem geschichtlichen Sachverhalt.

cheologischen Instituts, Römische Abteilung[1] und O. Treitinger in der meisterhaften Lösung der Münchener Preisaufgabe[2] für Byzanz geleistet haben; nämlich zu einer Gesamtdarstellung der ideellen Grundlagen, welche dem früh – und mittelrussischen Staate eigentümlich sind und ihn so von den beiden eben genannten Grossreichen abheben.

Der Verfasser gliedert sein Werk in 5 Teile, von denen drei das Geschichtsbewusstsein, d. h. « das Bewusstsein um die eigene geschichtliche Besonderheit » und nur einer das « politische Denken », d. h. « die Versuche, Ordnungen und Masstäbe allgemeingültiger Art für das politische Leben aufzustellen » behandeln. Der fünfte Teil gibt auf wenigen Seiten eine Zusammenfassung der erreichten Ergebnisse.

Schon diese Aufteilung ist bezeichnend für das damalige « Russland ». Dieses Reich war, wie das ganze, gerade in jenen Jahrhunderten entsetzlich ausgeödete Europa, nur sehr schwach besiedelt, und unter den wenigen Bewohnern desselben gab es nur eine kleine Anzahl Männer, welche sich mit geistigen Fragestellungen befassten, und diese wenigen lebten am äussersten Rande der europäischen Kulturwelt. Von Politik konnte da nur wenig die Rede sein. Die dringlichste geistige Arbeit, welche diese « Gebildeten » ihrer Zeit zu leisten hatten, bestand darin, ihren Landsleuten zu helfen, sich zu einer volklichen Einheit zusammenzufinden und erst in zweiter Linie kam es darauf an, diese Einheit ordnend aufzubauen. Diese Tatsache ergibt sich notwendig aus der Bildung des « Rus »-Staates durch die Zusammenschweissung der bekannten zwei Elemente, nämlich der geistig und politisch fast formlosen slawischen Urbevölkerung und der zugereisten, staatsbildenden normannischen Oberschicht, die ihrerseits, von der Heimat her, in Ideenkreisen lebte, die dem damaligen Kiewer geopolitischen Raum nicht entsprachen.

Der Verfasser hat alle in Betracht kommenden Quellen herangezogen und in weitestem Umfang neben den mitteleuropäischen auch die russischen Abhandlungen, welche sich mit diesen Frühzeugen ostslawischer Gesinnung beschäftigen, zu Rate gezogen. Ich vermisse nur das allerdings nur hektographierte Werk M. V. Šachmatovs, *Opyty po istorij drevnerusskich političeskich idej*. Tom 1, *Učenija russkich lětopisej domongolskago perioda o gosudarstvennoj vlasti*. Kniga 2, *Načalo jedinoličnoj vlasti*, Prag 1927.

Im ersten Abschnitt, den er « Die Ansätze zu einem Geschichtsbewusstsein » betitelt, behandelt der Verfasser das « Wort vom Gesetz und der Gnade » des nationalrussischen Metropoliten Hilarion und den « Povest vremenich lět » — die Erzählung der verflossen en Jahre. Beiden gemeinsam ist

[1] A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, Mitt. des deutschen archeologischen Institutes, Römische Abt.; Bd. 49, (1934), p. 1-119; Ders., *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, wie eben; Bd. 50 (1935), p. 1-172.

[2] O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938.

in ihrer geschichtlichen Auffassung die Abstandnahme von Byzanz. Hilarion sieht in Wladimir den « neuen Konstantin », der seinem Reich die Offenbarung vermittelt und dasselbe somit in den Ablauf des Erlösungsgeschehens eingegliedert hat. In der Chronik wird Russland in die « Abfolge der Völker » hineingestellt, welche seit Noah die Erde bewohnt haben; den Beginn Russlands sieht der letzte Redaktor derselben, der Mönch Nestor, gegeben mit der Gründung Kiews. Beide Männer haben also ein gewisses geschichtliches Empfinden, aber nur in absteigender Linie; sie sehen keine Querverbindungen.

Der zweite Abschnitt behandelt « Die Auflösung des Geschichtsbewusstseins ». Die Ausführungen desselben beruhen auf der zwar wahrscheinlichen, aber doch nicht klar zu beweisenden Feststellung, dass im Geistesleben der Kiewer « Russen » jener Zeit zwei Schichten sichtbar werden, die sich gegenseitig bekämpfen. Die eine vertritt ein dem Leben zugewandtes Christentum. Ihre Vertreter sind die griechisch gebildeten höheren Hierarchen. Die anderen hingegen huldigen einer durchaus weltabgewandten Frömmigkeit, und dieser Richtung gehörten damals die meisten Mönche an. Da diese letzteren Anschauungen auf die Dauer die Oberhand behielten, schwindet auch die Hinwendung zur Geschichte, und somit stehen wir nach einiger Zeit einem ganz geschichtslosen Volksbewusstsein gegenüber.

Der dritte Abschnitt wendet sich einem einzelnen Manne, Serapion von Wladimir, zu. Der Verfasser unterstreicht die Wirklichkeitsnähe der fünf erhaltenen Predigten dieses ausserordentlichen Mannes im Gegensatz zu der im vorausgehenden Abschnitt geschilderten geistlichen Litteratur der anbrechenden Tartarenzeit. Er muss allerdings von ihnen sagen: Sie wecken Geschichtsbewusstsein, ohne dass freilich auch hier Geschichtsmetaphysik entwickelt wird.

Das letzte Drittel der Abhandlung beschäftigt sich mit dem politischen Denken der vormongolischen Zeit des Kiewer Russland. Dr. W. Philipp tut dies in zwei Stufen: Er untersucht zuerst die Idee des russischen Reiches, dann das Idealbild des rechten Herrschers, welches sich jene Menschen gemacht haben. Zur Bezeichnung des russischen Reiches gab es zwei Begriffe, entweder einfach-hin: « Rusj » oder, meist in gehobener Sprache: « Russkaja zemlja », das « Russische Land »; ja es kommt sogar schon die Bezeichnung « das *ganze* russische Land » vor. Diese Bezeichnung für das Reich der Rurikiden ergab sich aus der dieser Familie eigentümlichen Nachfolgeordnung in der Grossfürstenwürde. Das Land aber ist christliches Land und dadurch unterscheidet es sich von den Heiden der Steppe. Der lateinerfeindliche Einfluss von Byzanz her baute ausserdem noch, langsam aber sicher, auch eine Scheidewand gegen den Westen auf, denn « der hauptsächlichste Träger des Reichsgedankens war die Kirche ». Das Idealbild des christlichen Herrschers erschliesst der Verfasser vor allem aus dem « Wort » Hilarions, von dem oben schon die Rede war, aus der ebenfalls früher erwähnten Fastenpredigt des Metropoliten Nicephorus und aus der « Unterweisung des Grossfürsten Wladimir an seine Söhne ». Es hat in keiner Weise etwas zu tun mit dem Idealbild des byzantinischen Kaisers, wie es uns Treitinger nach den byzantinischen Quellen geschildert hat.

Man muss somit mit dem Verfasser sagen, dass das Geschichtsbewusstsein und das politische Denken im vormongolischen Russland über « Ansätze » nicht hinausgekommen ist. Aber auch für die sorgfältige Darstellung dieser Ansätze ist man ihm von Herzen dankbar. Ich möchte noch bemerken, dass vielleicht gerade die Kräfte, welche nach Philipp zum Verfall des Geschichtsbewusstseins führten, diejenigen Elemente sind, aus denen im Laufe der Zeit das spätere, mittelalterliche, « klassische » Russentum erwächst. Im Bereich der Kunst ist es ja nicht anders. Auf eine sehr frühe, von Byzanz her

beeinflusste Blüte folgt ein Erschlaffen zur Vergröberung hin, aus dem sich aber dann, aus dem neu heranwachsenden Volke heraus, eine eigene « russische » Kunstauffassug entwickelt, die schon bald die ihr angemessenen Ausdrucksformen findet. Zur Kritik liesse sich sagen, dass man von den Menschen jener Zeit, sehr zu ihrem Vorteil, kein « autonomes » Geschichtsbewusstsein verlangen kann; noch viel weniger sahen sie in aszetischen Ratschlägen an den Fürsten « politische » Taten. Solche Gedankengänge sind allermodernsten Ursprungs. Sehr vermisse ich auch in der so überaus fleissig gearbeiteten Abhandlung ein Literaturverzeichnis.

A. M. AMMANN, S. J.

Giuseppe VALENTINI S. I., *Contributi alla cronologia albanese*. I. Età romano-bizantina dalla morte di Costantino alla morte di Teodosio e alla definitiva divisione dell'impero (337-395 d. Chr.) in *Fonti per la storia d'Albania*. 1. Prolegomeni. Roma 1942. Reale Accademia d'Italia, 353 pag., 1 carta geografica, insegne d'alcune formazioni militari (in 2 pagine).

Der durch seine Forschungen über Albanien gut bekannte Verfasser G. Valentini gibt in diesem Band zunächst dem Leser einen Einblick in sein Programm und in seine Methode; hier ist vor allem wichtig, zu betonen, dass er den Begriff Albanien sehr weit spannt. Er versteht darunter ungefähr das thrako-illyrische Gebiet (vgl. besonders seine Karte) und fasst daher die weiten Gebiete vom Noricum bis zum Epirus und Thessalien, von Dalmatien bis Dacien, Moesien, Thrazien zusammen. Im ersten Teil seines Werkes gibt er die Zeittafel der Ereignisse Thrako-Illyriens zwischen 329-395, das Verzeichnis der weltlichen und geistlichen Würdenträger dieser Bezirke in genanntem Zeitraum, vermerkt aber auch solche Ereignisse des « Auslandes », die mit Thrako-Illyrien in enger Beziehung stehen. Die Form dieser Angaben ist die der sogenannten Regesten. Im zweiten Teil, dem umfangreicheren, gibt er den Aufbau der kirchlichen, staatlichen und militärischen Verwaltung Thrako-Illyriens. Jedoch über das Kirchliche bringt er in der Ausführung dieser seiner Zielsetzung wenig; viel und zwar in sehr anschaulicher Weise bietet er über die weltlichen Provinzen. Ausführliche Verzeichnisse der Personen, Orte, der sachlichen Begriffe, und endlich der Quellen und des Schrifttums schliessen das Werk ab. Dem Verfasser gebührt sicher für seine geduldige, gewissenhafte und brauchbare Arbeit bester Dank, besonders von seiten der im Schuldienst Italiens tätigen Personen. Es bleiben natürlich manche Wünsche übrig, wie der Verfasser selber bekennt, der seine Arbeit nur als « Beitrag » bezeichnet hat. Die kirchlichen und kulturellen Belange sind unvollständig; ebenso die Quellen und das Schrifttum (man vermisst die einschlägigen Schriften von Gelzer, Schwarz, von Harnack, Grumel, Silva-Tarouca S. I.); die Bücher sind nur manchmal genau beschrieben; es fehlt oft der

Druckort und das Jahr, und, wenn es Quellen sind, begnügt sich der Verfasser oft mit der allgemeinen Angabe z. B. des Kirchenvaters, ohne nähere Festlegung der Ausgabe. Am meisten wird aber wohl umstritten werden, dass in diesem Buch das sogenannte Altalbanien mit Thrako-Illyrien fast gleichgesetzt wird; wenigstens kann dieser Schluss aus dem Titel des Werkes und aus seiner Durchführung leicht gezogen werden, obwohl der Verfasser diese Gleichsetzung wohl nur als Hypothese beabsichtigt haben mag. In allen Fällen kann das Buch auch jenen, die sich nur für das alte Illyrien interessieren, brauchbare Dienste erweisen; nur ist er ratsam, zuerst das leider ers am Schluss angefügte Verzeichnis der Quellen und des Schrifttums mit den jeweils angebrachten Abkürzungen zu lesen, um die in den zwei Hauptteilen des Werkes in reicher Fülle sich findenden Abkürzungen der Quellenbelege entziffern zu können.

G. HOFMANN S. I.

ELSE HOCKS, *Pius II. und der Halbmond.* Mit 4 Bildtafeln. Gr.-Oktav. 238 Seiten. Herder & Co., Freiburg im Breisgau, 1941. 3.80 RM., geb. in Leinw. 5.20 RM. Obige Preise werden nach dem Ausland um 25 % gesenkt.

La figura avvincente del Papa umanista è stata ripetutamente tratteggiata. Ciò non ostante, la monografia di Else Hocks ha tutti i pregi dell'originalità. Come indica il titolo, il pensiero centrale intorno al quale si organizza una abbondantissima copia di materiale storico, è la crociata contro il turco. Prima però di arrivare a questo punto, l'Autrice analizza la personalità di Enea Silvio Piccolomini, la sua giovinezza, le sue spiccatissime disposizioni per la letteratura, la versatilità del suo spirito, aperto a tutte le cose grandi e belle. Ma il nucleo del libro è costituito dai capitoli riferentisi al pericolo turco, ai ripetuti appelli di Pio II alla resistenza, al congresso di Mantova, alla famosa lettera rivolta dal Pontefice al Sultano, alla crociata stessa. Ci sembra che il merito non piccolo dello scritto di E. Hocks stia da una parte nella ampiezza con cui vengono compresi i molteplici aspetti dell'epoca, nell'acume nello scoprire gli intimi legami che li uniscono e nell'indagine della loro genesi e del loro svolgimento; e dall'altra nell'analisi psicologica delle personalità che in essi intervengono, e principalmente il Papa, Nicola di Cusa, Federico III e Maometto II. Non intendiamo ripetere fatti conosciuti, vogliamo però accennare in particolare al capitolo sesto, che ha come argomento la lettera di Pio II al Sultano. Ivi l'Autrice segnala la dipendenza letteraria di quetso documento dalla « Cribratio Alcorani » del Cusano e tenta di rintracciare con sguardo perspicace l'autore di quella iniziativa, assai probabilmente il Cusano stesso. Costui avrebbe sentito più vivamente il desiderio della conversione dei turchi durante il suo soggiorno a Costantinopoli, dove fra l'altro trovò un gruppo di turchi colti simpatizzanti col cristianesimo e desiderosi di convertirsi. La morte del

loro capo avrebbe troncato una iniziativa, che il Cardinale aveva già preso sotto la sua protezione. Il Papa e il Cardinale, diversi di temperamento e di formazione, condividevano intimamente l'ideale dell'unità della Chiesa. Sotto questo riguardo è interessante il parallelo schizzato dall'Autrice a pag. 152-153. Ci sarebbero da rilevare tante suggestive osservazioni contenute nell'opera, che dobbiamo accontentarci di rinviare alla sua lettura.

Lo stile è chiaro ed oggettivo, ma spigliato e sommamente attraente nello stesso tempo. Else Hocks unisce alla sicurezza nell'indagine storica spiccate doti di narratrice. Una curiosità si può chiamare il primo capitolo, nel quale essa narra la vita di Pio II prendendo come guida gli affreschi del Pinturicchio nella Biblioteca del Duomo di Siena, che la raffigurano.

S. LATOR S. I.

Georg SCHREIBER, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche.* Begegnung mit der byzantinischen Welt. Morgenländisches und abenländisches Zönobium. Sonderdruck der Zeitschrift für Kirchengeschichte, 60 (1942). 58 S.

Diese geistvolle und lebendig geschriebene Studie über den Prämonstratenser und Bischof von Havelberg Anselm, den Verfasser eines Religionsgesprächs mit dem griechischen Metropoliten Niketas (Migne PL 188), verdient, hier nicht übersehen zu werden. Prof. Schreiber schildert die Eigenart des Prämonstratenserklosters des Mittelalters, die diplomatische Begabung Anselms, des Ratgebers der deutschen Kaiser Lothar III., Konrad III. und Friedrich Barbarossa, seine Religionsgespräche mit den Griechen zu Konstantinopel (1136) und Thessalonike (1155) gelegentlich seiner diplomatischen Gesandtschaftsreisen. Aus den noch erhaltennen Schriften Anselms, besonders der oben erwähnten, zieht Schr. einige Kerngedanken heran, besonders die Geschichtstheologie und den Klosterbegriff, und verweilt bei der rechtsgeschichtlichen Würdigung des von Anselm besuchten Pantokratorklosters in Konstantinopel. Der Inhalt der Auseinandersetzungen des lateinischen Ordensmannes mit Niketas von Nikomedien und Basilios von Achrida wird nur kurz behandelt. Die Stärke des Aufsatzes liegt in der geschickten Herausarbeitung des Rechtsgeschichtlichen und in der Zeichnung der Umwelt und der Persönlichkeiten. Die Zentralfrage der Unterredung Anselms mit Niketas, nämlich der Ausgang des Hl. Geistes, ist trefflich in einer noch nicht gedruckten Dissertation der Gregorianischen Universität vom deutschen Priester Heinrich Finke (aus dem Erzbistum Paderborn) 1942 behandelt worden.

G. HOFMANN S. I.

Louis BRÉHIER, membre de l'Institut, *Le Style Roman*. Paris, Librairie Larousse, (1941). Un vol. in-12, 135 pages, 48 planches hors texte.

Dans ce petit livre nous trouvons, sous un volume aussi réduit que possible, un tableau parfait de ce que fut l'art roman en France. Après un rappel du cadre historique dans lequel il se développa et quelques notions sur ce que l'on a nommé « le premier art romant », nous est exposée la part de la France dans la formation de l'art roman proprement dit et sont définis les courants généraux qui s'y manifestent. Puis, en autant de chapitres, étude de l'architecture, de la sculpture, des arts de la couleur (mosaïque, peinture murale, miniature), des arts du métal, des arts du feu (émaillerie, vitraux), des tissus historiés. Enfin, un bref aperçu sur l'art roman à l'étranger.

On sent partout le professeur, maître de sa matière, lucide et ordonné, habile à condenser en formules précises une quantité de notions délicates. Pour chacun des sujets ci-dessus indiqués, les tendances des différentes écoles sont caractérisées, les principales œuvres sobrement analysées. La question des réactions mutuelles d'école à école, la distinction des influences et intrusions diverses, surtout dans les « régions indécises », c'est à dire placées entre les domaines de plusieurs écoles et partagées entre elles, sont l'objet d'une particulière attention.

A plusieurs reprises l'auteur signale ce que l'art roman doit à l'Orient, quant à l'architecture, la sculpture, la peinture, l'émaillerie. les tissus. A propos des églises à coupoles du sud-ouest, il observe que, dans bien des cas, le plan s'oppose à ce que l'on voie dans ces édifices une importation byzantine (p. 23). Mais il ne nie pas que l'idée de la coupole sur pendentifs vienne de l'Orient. Ailleurs il nous dit que « les types d'architecture militaire des Byzantins et des Arabes, résultat d'expériences séculaires de la poliorcétique la plus savante, furent importés (par les Croisés) de Syrie en France et dans tout l'Occident » (p. 37). Au sujet de la peinture murale, il signale comment, par l'intermédiaire de Cluny, l'école byzantinisante de Désidérius, au Mont Cassin, put influencer certaines de nos décorations françaises (p. 64). Il note comment l'émail nous est venu de la Perse par Byzance (p. 73).

Pour l'iconographie en général, et notamment dans la sculpture: « Rien de plus hétérogène que les sources des thèmes traités par les imagiers romans: l'art classique, l'art nordique des peuples barbares; les étoffes-historiées de Perse ou de Byzance, les miniatures et les ornements des manuscrits, les arts musulmans, et même l'art plusieurs fois millénaire de l'antiquité sumérienne et chaldéenne, ils ont pris leur bien partout où ils le trouvaient » (p. 40).

Les planches en héliotypie, groupant 75 sujets fort bien choisis, plairont à l'œil autant qu'à l'esprit du lecteur: elles aident à suivre tout le détail de la démonstration. (Peut-être eût-on pu s'abstenir de

consacrer une photographie aux sommets des coupoles de Saint-Front qui sont une restauration d'Abadie).

En fin de volume, plusieurs appendices: un glossaire archéologique, une série de notices biographiques des maîtres et artistes cités, enfin un répertoire topographique des monuments et une courte bibliographie, trahissent le professeur, soucieux de fournir à ceux qui le suivent tous les renseignements dont ils peuvent avoir besoin.

G. DE JERPHANION S. J.

Aspetti e problemi attuali del mondo islamico. (Conferenze e letture del Centro Studi per il Vicino Oriente, volume I). Roma, Reale Accademia d'Italia, 1941-xx. Pp. 203.

Nella primavera dell'anno scorso il nuovo Centro di Studi per il Vicino Oriente inaugurò la sua attività con un corso di conferenze affidate ai più competenti cultori dell'Orientalismo in Italia. Il numeroso uditorio dimostrò che l'iniziativa era stata gradita. Ora l'Accademia d'Italia ci offre il testo delle letture interessanti, non soltanto lo storico, ma di somma attualità in questa svolta della storia in cui ci troviamo. Dato il carattere piuttosto di sintesi che rivestono questi studi, sarebbe malagevole darne un estratto, perciò ci limiteremo a elencarli secondo i loro autori e titoli.

MICHELANGELO GUIDI, *Islām e Arabismo; Egitto.*

FRANCESCO GABRIELI, *Irān, Rinascimento politico e spirituale della Persia moderna.*

LAURA VECCIA VAGLIERI, *Irāq.*

ENRICO CERULLI, *L'Islām nell'Africa Orientale.*

VIRGINIA VACCA, *Siria e Palestina.*

FRANCESCO BEGUINOT, *L'Islām nell'Africa dei Nord.*

MARIA NALLINO, *L'Arabia Saʿudiana.*

L'iniziativa, ripetuta anche quest'anno, è stata accompagnata da non minore successo. Ci auguriamo pertanto di veder presto il secondo volume delle interessanti letture.

S. LATOR S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

C. Bizzochi, S. I., *L'ordine degli inni di Sinesio,* estratto dal *Gregorianum* (1942) 91-115, 202-237.

N. Terzaghi ha pubblicato nel 1934 gli inni di Sinesio adottando nella loro disposizione l'ordine tramandato nei principali codici e affermando che qnesto sarebbe anche l'ordine cronologico. Contro quest'ultima asserzione scrive il Bizzochi con acutezza di analisi e saldezza di prove dimostrando come l'ordine preferito dal Terzaghi rechi una grande confusione fra gli anni pagani e cristiani del Sinesio. Questa stessa discriminazione invece può servire di sicuro criterio per ordinare gli inni in due gruppi: gnostici e cristiani. Così si ritorna all'ordine cronologico tradizionale, dove però il Bizzocchi fa un leggero spostamento mettendo l'inno VI prima del V. L'autore ci promette altri studi sull'interessante figura del vescovo di Tolemaide i quali ci auguriamo stiano alla pari con queste sue primizie.

I. U.

Alfonso Čuk, *La Chiesa Russa e il culto del Sacro Cuore.* 119 p. Gorizia 1941.

Cette dissertation comprend deux parties. La première expose les objections, les unes sérieuses les autres beaucoup moins. que Alexandre A. Lebedev en 1887 a émises contre le culte du Sacré Cœur. La deuxième répond aux théories de Lebedev et essaie ensuite d'une manière positive de trouver dans la tradition russe un appui à la dévotion en question. On en appelle entre autres à Tychon Zadonskij, à Macaire Glucharev et surtout à Dmitrij Rostovskij. Il est évident que les quelques noms et écrits qu'on peut aligner ne contrebalancent pas la tradition quasi universelle qui ignore complètement un tel culte.

A. R.

Alberto Schultz, *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im Byzantinischen Ritus vom 8. bis 13. Jahrhundert.* Rome 1941, 40 p.

L'auteur publie les chapitres deuxième et quatrième, puis la conclusion de sa thèse. Le chapitre deuxième en appelle à une *Novella de diebus feriatis* publiée en 1166 par Manuel I Comnène. Cette nouvelle connaît des jours de fête où l'on chôme la journée entière et d'autres où l'on travaille une demie journée. La fête de la Conception d'Anne appartient à la première catégorie; d'où la conclusion de l'auteur, trop hâtive, me semble-t-il, à un degré plus élevé de la fête *liturgique.* Le quatrième chapitre a réuni plu-

sieurs témoignages demontrant qu'il en fut ainsi dans tel ou tel monastère pour des raisons locales ou de nature individuelle. Il n'est pas prouvé qu'il en fut jamais ainsi dans la grande église de Constantinople.

A. R.

La *Byzantinische Zeitschrift* celebra in quest'anno il suo 50° di vita, così feconda per la ricerca degli studi bizantini. Facciamo voti che la Rivista continui la sua fiorente vita a vantaggio della scienza. *Ad multos annos!*

* * *

Celestino AMATI, *La Nazionalità di S. Clemente I Papa e Martire e l'Invenzione delle sue Reliquie in Chersona.* (Estratto dal « Bollettino di Archeologia, Storia ed Arte » Velletri, s. d. 136 p.).

Teodoro BADURINA, T. O. R., *Doctrina S. Methodii de Olympio de peccato originali et de eius effectibus* (Dissertatio). Roma 1942, 76 p.

Enrico CERULLI, *Gli atti di Takla Alfā* (Estr. Annali del R. Istituto Super. Orient. di Napoli. Nuova Serie, vol. II, 1942, pag. 1-87).

Carlo CONTI ROSSINI, *Il « Sēnodos » etiopico* (Estr. R. Accad. d'Italia; Rendiconti Classe di scienze morali e storiche, fasc. 1/5, vol. III, Serie VII, 1941, pag. 41-48). Roma 1942.

Carlo CONTI ROSSINI, *Portogallo ed Etiopia* (Estr. dal volume « Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo », Roma 1940, pag. 324-359).

Carlo CONTI ROSSINI, *Sulle Missioni Domenicane in Etiopia nel secolo XIV* (Estr. R. Accad. d'Italia; Rendiconti Classe di scienze morali e storiche, fasc. 7-9, vol. I, Serie VII, 1940, pag. 71-98).

Camillo CRIVELLI, *Armeni e Protestanti* (Estr. da « La Civiltà Cattolica », 1942, t. III, pag. 213-223 e 283-290).

Camillo CRIVELLI, *La Missione Assyria dell'Arcivescovado di Canterbury* (Nestoriani e Anglicani). (Estr. da « La Civiltà Cattolica », 1942, t. II, pag. 346-358).

Ginseppe DA BRA, *I Filosofumeni sono di Ippolito?* Roma 1942, 39 pag.

Bonaventura MORARIU, *Series chronologica Episcoporum ac Praefectorum Apostolorum Missionis Fratrum Minorum Conventualium in Moldavia (Romania) durante saec. XIX* (Estr. « Commentarium O. Fr. Min. S. Francisci Conv. » 1942, 24 p.).

Augustinus MAYER, *Das Gottesbild im Menschem nach Clemens von Alexandrien* (Excerptum ex Dissertatione). Roma 1940, VII + 46 p.

Le Terre Albanesi redente. 1. Kossovo (R. Accademia d'Italia; Centro di Studi per l'Albania, 3). Roma 1942, VIII + 281 p.

INDEX VOLUMINIS VIII-1942

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — RECENSIONES.